Entre los hombres y los dioses

Acercamiento al sacerdocio de calpulli entre los antiguos nahuas

Miguel Pastrana Flores

Universidad Nacional Autónoma de México
México 2016

Entre los hombres y los dioses

Acercamiento al sacerdocio de calpulli entre los antiguos nahuas

Resumen

A pesar de que los autores más diversos han reconocido la enorme importancia de la religión en la vida social mesoamericana, resulta sorprendente ver cómo se carece de estudios que aborden la problemática de aquellos hombres que conducían el culto y la mayoría de los ritos. De ahí, entonces, el propósito principal de esta obra respecto de realizar un primer acercamiento a la institución del sacerdocio de calpulli entre los grupos hablantes del náhuatl que habitaron el Altiplano Central de México, sin desatender por ello la información sobre el sacerdocio estatal, al mismo tiempo que pretende arrojar luz sobre las bases generales de esta institución religiosa entre los antiguos pueblos nahuas. En este trabajo el sacerdocio está definido por dos perspectivas: una es el estudio de la relación entre lo sagrado y lo profano y la otra es la del entramado de relaciones sociales de las cuales aquél formaba parte.

Abstract

Even though the most diverse authors have recognized the enormous importance of religion in Mesoamerican social life, it is surprising to observe the lack of studies addressing the topic of the men who led the worship and most of the rituals. In this context the main purpose of this work is to conduct an initial study of the calpulli priesthood among Nahuatl speakers living in Mexico's Central Highlands. It will also address information on state priesthood, and attempt to shed light on the general foundations for this religious institution among ancient Nahuatl peoples. In this work priesthood is defined by two perspectives: one is the study of the relationship between the sacred and the secular, and the other is the web of social relationships in which priesthood is inserted.

ENTRE LOS HOMBRES Y LOS DIOSES.
Acercamiento al sacerdocio de calpulli entre los antiguos nahuas

Miguel Pastrana Flores

Serie Cultura Náhuatl: Monografías / 30

Primera edición electrónica en epub: 2016, de acuerdo con la segunda edición en papel de 2008

DR © 2016. Universidad Nacional Autónoma de México
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria
Coyoacán, 04510, Ciudad de México

Creative Commons

ISBN 978-607-02-8161-7

Pastrana Flores, Miguel, autor.
Entre los hombres y los dioses : acercamiento al sacerdocio de calpulli entre los antiguos nahuas / Miguel Pastrana Flores.
(Serie Cultura Nahuatl. Monografías ; 30)
1 recurso electrónico
Libro epub
ISBN 978-607-02-8161-7
1. Nahuas – Religión. 2. Nahuas — Ritos y ceremonias. 3. Nahuas — Vida social y costumbres. 4. Indios de México — Vida social y costumbres. I. Título. II. Serie.

Cómo citar:
Pastrana Flores, Miguel, *Entre los hombres y los dioses. Acercamiento al sacerdocio de calpulli entre los antiguos nahuas* (primera edición en formato epub), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008 (Serie Cultura Náhuatl: Monografías, 30).

ENTRE LOS HOMBRES Y LOS DIOSES.
Acercamiento al sacerdocio de calpulli entre los antiguos nahuas
Libro electrónico editado por el Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, se terminó de producir el 30 de junio de 2016.
La edición electrónica en formato epub 2.0 (3.7 MB) estuvo a cargo de Sigma Servicios Editoriales, Copal 41, manzana 12, lote 7, Pedregal de Santo Domingo, 04369. Coyoacán, Ciudad de México.
Participaron en la edición: Rosalba Cruz (edición del proyecto), Natzi Vilchis (edición técnica), Carmen Fragano (administración de contenidos), Emmanuel Olvera (digitalización), Sandra Hernández, Mónica Torres y Emmanuel Olvera (verificación de contenido)

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación ni de la UNAM.

Hecho en México

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

MÉXICO 2016

Porque donde hay sacerdotes sobran estrellas.
Gonzalo de Balsalobre

A mis padres

ADVERTENCIA Y AGRADECIMIENTOS

El trabajo que el lector tiene en sus manos fue presentado originalmente como tesis de Licenciatura en Historia en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México en febrero de 1992. En su realización conté con el valioso apoyo de una beca de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México, obtenida a través de los buenos oficios del desaparecido Subcomité de Becas del Instituto de Investigaciones Históricas, misma entidad que ahora acoge este trabajo con benevolencia.

A más de una década de distancia he introducido pocos cambios de fondo en el texto, ya que efectuarlos implicaría realizar un trabajo diferente que afectaría la unidad del presente estudio y porque creo que las ideas centrales siguen siendo válidas en lo fundamental. Por ello me he limitado a corregir los errores más evidentes, por ejemplo revisar con cuidado la redacción, así como agregar algunos datos nuevos e incluir ciertas referencias bibliográficas más recientes. Sin duda la omisión más seria es la de no haber explorado en toda su profundidad los textos en lengua náhuatl, pero he subsanado en lo general esta falta agregando varios ejemplos a lo largo del trabajo.

Muchas personas han intervenido para que este trabajo pudiera realizarse y ver finalmente la luz, dar cabal crédito a cada una de ellas es una tarea por demás difícil; sin embargo,

pecaría de ingratitud si no reconociera de manera particular la valiosa aportación de José Rubén Romero Galván, maestro y amigo, por el generoso diálogo académico de ya varios años, así como los atinados comentarios de Carlos Martínez Marín, Lorenzo Ochoa Salas y Roberto Gallegos Ruiz, que me permitieron poner a punto varias ideas de este estudio y, finalmente, a Ana Silvia Valdés por su tiempo y comprensión. A todos ellos gracias.

MIGUEL PASTRANA FLORES

Nueva Atzacoalco, febrero de 1992 -Vergel de Coapa, febrero de 2005.

INTRODUCCIÓN

I

El propósito principal de este trabajo es realizar un primer acercamiento a la institución del sacerdocio de *calpulli* entre los grupos de habla náhuatl que habitaron el Altiplano Central de México durante el periodo conocido como Posclásico tardío.

Si bien la investigación se centra en el estudio de la religiosidad de esa escurridiza unidad social mesoamericana llamada *calpulli*, no por ello se desatiende la información sobre el sacerdocio estatal y se pretende arrojar luz sobre las bases generales de esa institución religiosa entre los antiguos nahuas.

La perspectiva de estudio adoptada en este trabajo se estructura a partir de dos ejes analíticos: primero, la definición del sacerdote como un intermediario entre una comunidad históricamente determinada y una realidad ideal que designamos como lo sagrado o lo divino; segundo, se busca ubicar al sacerdote como parte integral de una sociedad específica y así establecer cuál era su lugar e importancia en ella, de tal suerte que el sacerdocio está definido por dos perspectivas, una es el estudio de la relación entre lo sagrado y lo profano y la otra es el entramado de relaciones sociales de las que forma parte.

Por otro lado, resulta sorprendente ver como a pesar de que los más diversos autores han reconocido la enorme

importancia de la religión para la vida social mesoamericana se carece de un buen estudio que aborde la problemática de aquellos hombres que conducían el culto y la mayoría de los ritos.[1] Esta ausencia es por si misma suficiente justificación para realizar la investigación cuyos frutos aquí presentamos.

II

En otro orden de ideas, es necesario aclarar que si bien todo estudioso de Mesoamérica debe forzosamente centrar sus inquietudes en ciertas áreas y tiempos, consideramos que es necesario contemplar un ámbito más vasto en el tiempo y en espacio de fuentes que puedan ser útiles a la investigación. Conforme a esta idea, para este trabajo se han tomado en cuenta materiales documentales no sólo del Altiplano Central, sino de otras áreas culturales, y referidas tanto al tiempo prehispánico como al periodo colonial y aún al siglo XX.

Este uso amplio de la documentación se fundamenta, en lo que toca al espacio, en la presencia de una fuerte unidad cultural mesoamericana en la que, con todas las variantes regionales posibles, se encuentran elementos culturales comunes y formas similares de vida social. En lo que toca a la utilización de fuentes de muy variada temporalidad, su uso se explica por la larga duración de ciertos elementos de prácticas y creencias de la tradición religiosa mesoamericana, por supuesto valorando todos los cambios surgidos por el contacto con la tradición religiosa occidental. Este enfoque comparativo tiene la ventaja de encontrar tanto las

semejanzas como las diferencias entre los diferentes pueblos mesoamericanos, y así tender puentes para la comprensión del fondo común de problemas generales de la superárea mesomericana.2

III

En este trabajo se ha dibujado imperfectamente al sacerdocio sin dinámica, ni cambios, ni modificaciones, la reconstrucción es estática, gris, sin vida. Así lo impone el estado actual de los conocimientos sobre el *calpulli*.

Casi huelga decir que el carácter de este estudio es hipotético y no podría ser de otra forma, ya que las limitaciones en la información se nos han impuesto contundentemente y no pretendemos decir "la verdad" sobre el sacerdocio de *calpulli*, tan sólo se busca plantear ordenada y lógicamente una serie de problemas y de aspectos en torno a un muy particular asunto en una región y un tiempo específicos del mundo religioso mesoamericano.

I. LO HUMANO Y LO DIVINO

Y porque de todo esto, por ser general, habrá otros que escriban más, seré breve.
Relación de Iguala

LO SAGRADO Y LO PROFANO

Bajo el término de lo sagrado se designa a toda una serie de entes y fenómenos que se conciben cualitativamente diferentes y por lo tanto separados de lo cotidiano, lo "natural" y lo humano. Por profano vamos a entender una realidad distinta de lo sagrado, lo "santo", o "superior" y estrechamente ligado a los hombres, quienes son, en principio, profanos. Lo sagrado y lo profano son conceptos que sólo tienen sentido y se explican como una dualidad contradictoria, interrelacionada y complementaria; es decir, son una pareja de opuestos que mantienen una estrecha relación y comunicación entre sí, es por ello que para entender el contenido y campo de acción de uno es necesario comprender la participación del otro.

Por principio de cuentas hay que entender que dentro de esta dinámica lo sagrado fundamenta la existencia misma de las realidades profanas como el propio mundo, o los animales, e incluso los mismos hombres, y también orienta la acción de los profanos como el tener un lugar a "donde ir", o una "misión" que cumplir, o quizás cierto orden que guardar, u otra cosa.[3] Sin embargo, lo sagrado también necesita de lo profano. Pese a su superior calidad, fuerza y permanencia,

muchas veces los dioses reclaman de los hombres culto y ritos y en no pocos casos incluso que se les alimente. Tal necesidad es expresada en términos muy claros por los dioses del *Popul Vuh* al decir que "el hombre que formemos, el hombre que vamos a crear, nos sostenga y alimente, nos invoque y se acuerde de nosotros."[4]

Aunque hemos hablado de que lo sagrado se concibe como una realidad distinta y separada de lo profano, es importante precisar que lo sagrado se personifica, se manifiesta, se expresa y se contiene de diferentes formas y maneras. En otros términos puede decirse que lo sagrado puede tener diversas formas y puede manifestarse por distintas vías.

Por la designación de seres sobrehumanos vamos a entender todos aquellos seres con características personales que son superiores a los hombres reales en fuerza, sabiduría; son comúnmente poseedores de grandes poderes o controlan diversos aspectos de la naturaleza e incluso de la sociedad. Existe una gran variedad de seres sobrehumanos, como los dioses, los héroes, los llamados "señores de los animales", los ángeles y los antepasados sagrados, entre otros, con los cuales, en términos generales, es posible que los hombres sostengan relaciones personales.[5]

Además, la presencia de lo sagrado no solo fundamenta y orienta lo profano, sino que se ubica en remotos tiempos, o bien se manifiesta durante las celebraciones; ambas posibilidades se encuentran estrechamente ligadas y constituyen —las dos— el tiempo sagrado. El tiempo sagrado es aquel en el cual se da con gran fuerza la unión entre el mundo de los hombres con el universo de lo divino, particularmente cuando se abre un canal de comunicación

directa entre la superficie de la tierra con el inframundo y el cielo.[6]

Por otra parte, con las historias sagradas de los hechos atribuidos a los seres sobrehumanos, también conocidas como mitos, lo sagrado da razón de ser del presente profano, del origen de los pueblos, instituciones, costumbres, animales, en fin, de todo aquello que constituye el mundo del hombre. Con las fiestas, tiempos específicos de sacralidad, se revitaliza el mundo en sus fundamentos originales, se reciben los dones de los seres sobrehumanos y se les alimenta, se organiza la actividad del hombre, del profano, es decir, se le orienta, pues, al sacralizar parte del tiempo se "deja libre" y delimitado todo el resto para las actividades profanas.

De la misma manera en que la celebración concentra lo sagrado en el tiempo, hay sitios que hacen lo mismo en la geografía, no son como los demás lugares, son diferentes porque lo sagrado se encuentra y manifiesta ahí, constituyendo un lugar capaz de sustentar el establecimiento "definitivo" de un pueblo, ser el lugar "exacto" de un templo, un sitio propicio para acceder al ámbito de los dioses. Los lugares sagrados son el establecimiento de lo sagrado en tierras profanas, islas de sacralidad que los profanos buscan con el fin de cimentar y orientar sus casas, sus templos, sus ciudades, sus imperios y su mundo. Son lugares que fundamentan la existencia profana y orientan la actividad sobre el espacio profano.

También se presentan objetos que contienen lo sagrado: el árbol con la impronta de un dios, los atavíos que dejó el héroe antes de partir, la piedra con la que conoce el futuro, o como las piedras finas que son "corazón del pueblo".[7] El

objeto sagrado puede ser cualquier cosa, no es su apariencia lo que importa, sino la fuerza que se supone late en él.

Los seres sobrehumanos, así como los tiempos, los lugares y los objetos sagrados son tan sólo aspectos distintos y nunca entidades o repositorios aislados unos de otros, todos pueden estar presentes en un mismo tiempo, lugar y acción. Para ejemplificar esto, tomemos un caso de la sociedad mexica, pensemos en una fiesta en la que se hace una ofrenda al envoltorio sagrado en que se guardan las reliquias del dios Huitzilopochtli; éste, a su vez, está en el templo que marca el centro del lugar destinado para ser habitado por ese pueblo. Todos los elementos de que hemos hablado están juntos y separarlos sólo puede tener interés metodológico, pero la explicación debe ser global.

Lo sagrado y lo profano están demarcados por normas que delimitan lo sagrado y se aplican a los profanos. Es decir, el ámbito de lo profano está distanciado no sólo por ser cualitativamente diferente de lo sagrado, sino también por las reglas, leyes y prohibiciones que los profanos deben seguir para mantenerse aparte de lo sagrado.[8] Pero por supuesto que cabe preguntarse el motivo de tal separación. Lo sagrado y lo profano, precisamente por ser tan contrarios, tan disímbolos, no pueden entrar en contacto de manera directa, precipitada o descuidada, pues se modifican substancialmente. Es como si fueran dos componentes químicos que al estar juntos entraran en reacción, cambiando parte de su estructura molecular.

Estos cambios pueden ocurrir en dos sentidos, por una parte lo sagrado, al entrar en contacto con lo profano, puede perder parte de su carácter sacro, de su fuerza o su poder, es como si

en el roce con lo profano perdiera parte de sus cualidades sobrehumanas. Por su parte lo profano, al contacto con lo sagrado, corre graves riesgos, puede dañarse, ser destruido o "castigado" por su osadía, por ejemplo, recibir una enfermedad al transgredir las reglas que demarcan un espacio sagrado.

Ante los peligros que implica para los profanos el contacto con lo sagrado y, dada la necesidad que tienen del mismo (que lo fundamente y oriente, que le permita comer, mantener salud, orden social, en síntesis: vivir), los profanos han desarrollado dos complejos de creencias y de prácticas respecto de la relación entre lo sagrado y lo profano. Si bien hay muchos factores que caracterizan ambos complejos, para fines prácticos nos limitaremos a uno sólo: se trata de la actitud que asume el creyente y practicante de ellos. Claro está, ambas actitudes a menudo se pueden encontrar no sólo en una misma comunidad, sino en un mismo individuo.

Por una parte existe una actitud que podemos llamar de manipulación de lo sagrado y que, entre otras cosas, caracteriza a la magia. En ésta se pretende obtener resultados manejando a lo sagrado en beneficio de los intereses profanos; no se suplica, se pacta, e incluso se obliga al dios a actuar en el sentido deseado. Es una relación casi de igual a igual. El mago garantiza sus resultados, y frecuentemente realiza ilícitos como robos, muertes y enfermedades.

Frente a esta actitud hay otra que presupone la superioridad de lo sagrado, que se coloca debajo de los dioses, y que sólo aspira a propiciar su benevolencia; es una actitud que se puede llamar de subordinación y que es propia de la religión. Lo sagrado domina la vida de los profanos y estos sólo

pueden pretender inclinar la voluntad divina con sus actos, pero no creen que necesariamente serán favorecidos. Así, mientras el hombre religioso suplica la benevolencia de un dios para que se logre una cosecha, el practicante de la magia está convencido de que con ciertos procedimientos puede asegurar los resultados propicios.[9]

Es por ello que los hombres han creado sistemas de prácticas religiosas con el fin de establecer y mantener una comunicación favorable con lo sagrado. Porque, aunque en la actitud religiosa los hombres son inferiores a los dioses, los primeros no se conforman con depender ciegamente de los dioses, y ya que no pueden obligar a las deidades, buscan las formas de serles más gratos, de cumplir mejor las obligaciones que les han demandado. El primero de estos sistemas es el culto que, en palabras de Emile Durkheim, se define por ser

> un sistema de ritos, de fiestas, de ceremonias diversas que presentan todas el carácter de repetirse periódicamente. Ellas responden a la necesidad que experimenta un fiel de estrechar y reafirmar, en intervalos regulares de tiempo, el vínculo que lo une a los seres sagrados de los que depende.[10]

Por su parte, existen ritos que son ante todo eventuales, que responden a los acontecimientos inesperados e irregulares, con lo cual los ubican en el orden de la cultura y les dan un sentido al insertarlos en la perspectiva de la relación entre lo sagrado y lo profano. Así, por ejemplo, un deceso responde no a un "accidente", sino a una decisión de algún ser sobrehumano, mientras que los ritos subsecuentes implican la actividad de hombres que mantienen una norma de conducta frente a la muerte propia de una comunidad.

Si una religión ubica a los profanos en un plano de inferioridad respecto de lo sagrado, si para la siempre

delicada comunicación con lo sagrado se requieren complicados cultos y rituales, y si en estos es necesario cuidarse de ser dañado por lo sagrado, si aceptamos todo esto, pronto se comprende que no cualquier profano puede representar a su comunidad ante lo sagrado, pues si ocurre una súplica mal realizada, o algún rito erróneamente llevado a cabo, entonces, en lugar de propiciar la benevolencia de lo sagrado se habrá conseguido su ira o su daño. Es por eso que los intermediarios son pieza básica en los sistemas religiosos, puede decirse que si el culto y los diversos ritos son los medios, el agente de la comunicación es el intermediario.

LOS INTERMEDIARIOS

La relación entre lo sagrado y lo profano a menudo reviste un carácter contractual; esto significa que ambas partes dan algo a cambio de otra cosa. En la religión se realizan ritos en honor de los dioses, se les rinde culto a cambio de favores para la colectividad, o también sucede que los dioses prometen glorias y riquezas a cambio de ser "servidos"; como atinadamente señala Marcel Mauss respecto del sacrificio: "Las dos partes en presencia [el profano y lo sagrado] intercambian sus servicios y cada una encuentra en él su parte correspondiente. Pues también los dioses tienen necesidad de los profanos".[11] Así se propicia a través del culto y del rito la intervención favorable de lo sagrado, porque para el profano su existencia individual y colectiva no depende sino de la acción y voluntad de lo sagrado en múltiples aspectos, como son las buenas cosechas, el contar con adecuados gobernantes, así como tener buena salud y

algunos otros.

Pero en ocasiones las cosas salen mal, llega una sequía, se extiende una epidemia, o se suscitan conflictos sociales y los profanos están en riesgo. Para estos el problema reside en la acción destructiva de lo sagrado sobre ellos, siendo necesario atenuar los efectos negativos de lo sagrado a través de la actuación de los intermediarios.

El sacerdote es aquel especialista religioso que representa a una colectividad históricamente definida y que actúa en el ámbito de lo sagrado propiciándolo para intervenir en favor de los intereses colectivos e individuales de los profanos y no en el suyo propio. Para cumplir con esta función social, el sacerdote debe estar, en alguna forma y medida, inmerso en lo sagrado, pues de lo contrario no podría actuar sobre él.[12]

El sacerdote logra estar más cerca de lo sagrado gracias a la vida que lleva, la cual está comúnmente llena de prácticas diferentes de aquellas que realizan el común de los hombres, como lo son las prohibiciones sexuales que frecuentemente se aplican a ellos, o el hecho de recluirse en lugares especiales, alejados lo más posible de la vida profana, el seguir ciertas normas morales, hacer penitencias y ayunos, abstenerse de determinados alimentos, abandonar ciertas vestimentas y tomar otras. En fin, porque al tener que estar cerca de lo sagrado está obligado a mantenerse alejado de lo profano.

Otro aspecto importante que permite al sacerdote estar compenetrado de lo sagrado es el conocimiento que debe tener del mismo. Debe conocerlo para no sufrir los efectos negativos que, según hemos señalado, puede causar en el profano que se le acerca y que pueden resumirse en ser

dañado, destruido o castigado. Es una relación peligrosa y misteriosa, pero al acercarse debe ir conociendo algunos de los secretos de lo sagrado, conocimientos que le permitan mantenerse en buena comunicación con ello. Al alejarse de los profanos para entrar en lo sagrado el sacerdote debe dejar la vida profana y tener nuevos conocimientos; si se nos permite la expresión diremos que requiere de una "teoría y práctica" diferente al resto de los profanos.

Dada la cercanía del sacerdote con lo sagrado, claramente se comprende que es más fácil que él entre en lo sagrado que cualquier otro profano y por lo tanto, es menos peligroso para la colectividad que representa que él realice las prácticas de intermediación necesarias y no alguien que no esté adecuadamente preparado. En pocas palabras, se necesita de un especialista religioso capaz de mediar entre lo sagrado y lo profano y que, hasta donde sea posible, garantice el buen éxito de la empresa que la comunidad le encomienda.

Ahora bien, pese a estar más cerca de lo sagrado, el sacerdote no puede entrar en cualquier momento o de cualquier manera en lo sagrado. El sacerdote, precisamente por su conocimiento de las vías y las normas de lo sagrado, debe seguir escrupulosamente estas últimas en todo culto, ritual o ceremonia, como lo dice Marcel Mauss a propósito del sacrificio: "Desde que empieza, debe proseguirse hasta el final sin interrupción y en el orden ritual. Es preciso que todas las operaciones que lo componen sucedan sin lagunas y lo hagan en el lugar que les corresponde."[13]

Podemos decir, retomando el modelo teórico que Mauss desarrolló para estudiar el sacrifico, que el sacerdote, en toda acción de intermediación, primero entra en lo sagrado: se

despoja al máximo de sus elementos profanos, abandona el espacio y el tiempo profanos para compenetrarse de lo sagrado; en seguida actúa: realiza el sacrificio, la ofrenda, efectúa la consagración, habla con el dios, es decir, ejecuta acciones que permiten obtener de lo sagrado su intervención benevolente en el sentido deseado; finalmente, sale, al igual que para entrar, no es posible hacerlo sin precauciones, sin seguir cada paso ritual como al principio, pero que en este caso le permiten abandonar parte de la sacralidad que tuvo que adquirir al entrar.

Por último, hay que señalar esa unidad entre acto y pensamiento, entre ritual y creencia, que debe tener un sacerdote para una intermediación efectiva. Según Mauss "Se trata de cumplir un acto religioso dentro de un pensamiento religioso; se requiere que la actitud interna corresponda con la actitud externa."[14]

Hemos visto c[ó]mo el sacerdote se encuentra más cercano al mundo sagrado que el resto de los profanos, pero no sólo es eso, sino que por esta cercanía el sacerdote representa lo sagrado frente a lo profano, que se manifiesta en aspectos como el ostentar el nombre de alguna divinidad, el cuidar de su imagen sacralizada o comunicarse con ella, ya sea en sueños, a través del uso de psicotrópicos, escuchar voces, interpretar signos, tener revelaciones o incluso hablar directamente con ella.

Frecuentemente ocurre que un sacerdote, principalmente en ritos muy importantes, se atavía con los ropajes o con las insignias de un dios, del cual es ministro o vicario, esto es, que se trata del representante "en ausencia" del dios. Es regla general que el sacerdote, al ser el representante de lo

sagrado, reciba y consuma la parte que corresponde a lo sagrado en las primicias, ofrendas o sacrificios, y que tiene por objeto desacralizar el resto para usos profanos.

El sacerdote, al ser un representante de lo sagrado, por su contacto con lo divino, por sus conocimientos y por la comunicación que mantiene, de una u otra forma y medida, manifiesta el orden sagrado del mundo, de las cosas que deben preservar los profanos para continuar su propia existencia, ya que, como vimos atrás, lo sagrado fundamenta y orienta lo profano, y por lo mismo es indispensable que el profano mantenga el orden divino que lo sustenta en la tierra.

Por otro lado, el sacerdote representa lo profano ante lo sagrado, o mejor dicho, representa ante lo sacro a una colectividad humana de la que forma parte. Esta representación la podemos constatar en el hecho de que si el sacerdote entra en lo sagrado para obrar en él y salir, su actuación tiene como finalidad servir a los intereses de los profanos.

Además, el sacerdote asume de manera personal parte de las obligaciones de los profanos respecto de lo sagrado. Es decir, si en un principio los dioses reclaman de todos los hombres culto y rito, no todos dedican su vida, ni se especializan en esas acciones; sólo son unos cuantos, particularmente preparados, quienes las ejecutan, dejando al resto de la población "libre" para realizar las actividades profanas. Lo cual no excluye la participación de la colectividad en determinadas acciones religiosas, como las fiestas o la entrega de primicias.

Es tan claro el carácter del sacerdote de representante de los

profanos ante lo sagrado que cualquier error suyo en el ritual, o sus faltas morales —que son faltas al orden sacro— o las omisiones en sus obligaciones, acarrean daños a la comunidad o a los individuos representados.[15]

El sacerdote no se limita a expresar el orden sacro del mundo, también se encarga de vigilar el cumplimiento de las normas sagradas, pues de su riguroso seguimiento dependen los favores que el grupo recibirá de lo sagrado, una dádiva puede ser incluso que continúen existiendo. De todo esto viene que el sacerdote comúnmente tenga prerrogativas judiciales, o el que la trasgresión de las normas sagradas se castigue con penas profanas. El orden sacro que manifiesta y vigila el sacerdote abarca prácticamente todos los aspectos de la vida individual y colectiva.

Para concretar este concepto conviene citar nuevamente a Mauss, quien sintetiza el carácter dual del sacerdote, por un lado compenetrado con el mundo sagrado y por el otro representante de lo profano. El sacerdote "está en el umbral del mundo sagrado y del mundo profano y los representa simultáneamente. Ambos mundos se funden en él."[16] Se encuentra, pues, entre los hombres y los dioses.

RELIGIÓN Y SOCIEDAD

Es un hecho plenamente reconocido el que la religión tiene una gran importancia social, dicha importancia puede ser ubicada en diferentes aspectos, como el que unidades sociales históricamente determinadas creen en la existencia de los fenómenos y entes sagrados, como lo dice Mauss: "Las ideas

religiosas, en la medida en que son creídas son; existen objetivamente, como hechos sociales."[17]

También, al aceptar la existencia de lo sagrado y de la necesaria comunicación que implica, la colectividad asume oficial y públicamente una actitud para afrontar la relación, digamos oficial, porque si bien es aceptada como la forma válida a la luz pública, ésta no excluye que "extraoficialmente" se acepten otras actitudes, como es el caso de la magia.

La sociedad, al asumir una posición especifica frente a lo sagrado, tiene que aceptar un tipo particular de intermediario en correspondencia con la actitud que asume, si se trata de la magia, será el mago, si en cambio es la religión, entonces será el sacerdote. Lo cual no quiere decir que sean del todo excluyentes, pues al igual que ambas actitudes existen simultáneamente en el tiempo y en el espacio, así lo hacen los intermediarios.

Además la comunicación con lo sagrado se institucionaliza; es decir, se crean instancias sociales permanentes que trascienden lo individual y lo esporádico pasando a ser parte importante de la vida de la colectividad. En el caso que nos ocupa se crean estructuras administrativas, así como cuerpos sacerdotales y lugares de culto, a las cuales todos o casi todos los miembros de la comunidad están ligados. La institucionalización de la relación entre lo sagrado y lo profano desde la actitud religiosa se manifiesta en el culto que, recordemos, es el conjunto de ritos y ceremonias que se presentan periódicamente conforme a un calendario. Por otra parte, con ciertos ritos se responde a acontecimientos que se presentan de manera irregular o inesperada. En cualquier

caso la realización de estos ritos se efectúa dentro de las instituciones religiosas y por los agentes institucionales de la intermediación.

Con la institucionalización del culto, de los diversos ritos y de los especialistas religiosos se logra regular, hasta cierto punto, las creencias y los comportamientos colectivos respecto de lo sagrado. Hay creencias institucionalmente admitidas como válidas y otras rechazadas como erróneas o ilícitas; lo mismo pasa con las prácticas pues constituyen una unidad. Todo ello redunda en la búsqueda de un mayor control social a través de homogeneizar a los individuos.[18] Esta institucionalización se manifiesta, con particularidades, en todo el plano del conjunto social, en sus diferentes segmentos o estratos y en el plano individual. Es decir, alcanza a la sociedad en su conjunto y en sus diferentes componentes. En su permanente búsqueda de institucionalización las religiones antiguas tienden a formar un sistema que pretende regir muchos, si no es que todos, los aspectos de la vida social.[19]

Para facilitar el presente estudio de la dimensión social de la religión es posible manejar las siguientes distinciones sociales. La primera es la que podemos llamar distinción sociopolítica que, como su nombre lo indica, se refiere a las diferentes unidades o instancias de poder político a la cual está vinculada, como son los casos de las religiosidades estatal y popular. La primera pretende respaldar el proyecto político en dos ámbitos, ante lo sagrado con culto y rito exuberante, grandes templos, un sacerdocio fuertemente jerarquizado y organizado, enormes sacrificios y ofrendas, y ante los profanos promoviendo adhesión al estado mediante

valores y normas religiosas adecuados, negando las creencias y prácticas “peligrosas”.

Por su parte, la religión popular se encuentra ligada a la subsistencia alimenticia y a la reproducción física del grupo, sin grandes complejidades teológicas y busca dar a los pequeños grupos seguridad ante los cambios y esperanza frente a las adversidades, atemorizando con las normas para mantener la unidad, al tiempo que modifica los mensajes y pretensiones de la religión estatal a las m[á]s modestas de los grupos sin gran poder político.

La otra distinción es la que llamamos, a falta de una mejor nomenclatura, distinción por “área de aplicación” del culto y del rito, es decir, a quienes incluye y afecta su celebración, y en este sentido puede hablarse tanto de culto y rito público como privado.[20] El culto y el rito públicos abarcan a toda una colectividad (estado, pueblo, ciudad), que participa física y moralmente de los actos religiosos que en su nombre se realizan por el sacerdote, siendo la misma colectividad la beneficiaría de los resultados obtenidos.

Por otro lado, el culto y el rito privados abarcan a una familia, casa o persona, sin la participación ni afectación del resto de la comunidad, y que tiene por objeto responder a las necesidades particulares de cada uno de los individuos en el plano de la relación entre lo sagrado y lo profano.

Como puede comprenderse, las dos distinciones sociales de la religión que hemos manejado se combinan. Así, hay culto y ritos públicos y privados, tanto estatales como populares, si bien la religión estatal se enfoca más, por su propia naturaleza, al culto y rito público, mientras que la religión popular, por sus ligas con la cotidianidad de su comunidad y

las necesidades individuales, atiende el culto público en las dimensiones de su colectividad y los ritos privados que necesite cada uno de sus integrantes.

EL ALTIPLANO CENTRAL DE MÉXICO DURANTE EL PERIODO POSCLÁSICO

Como parte de la unidad cultural e histórica que representa el concepto de Mesoamérica, durante el periodo conocido como Posclásico tardío el Altiplano Central presenta ciertas características generales que es conveniente tratar, así sea brevemente. La primera y principal característica es que los diferentes pueblos que convivían en el Altiplano participaban tanto de procesos históricos como de una cultura semejante, si bien con particularidades regionales y étnicas específicas, sin embargo, hay que recalcar la unidad fundamental de la cultura de esta zona que se manifiesta en tradiciones, formas políticas, régimen alimenticio, técnicas de trabajo, creencias y prácticas religiosas, entre otras.[21]

Geográficamente el Altiplano Central comprende la Cuenca de México y los cuatro valles circunvecinos, el de Puebla Tlaxcala al este, el valle de Cuauhnáhuac o Cuernavaca al sur, el valle de Toluca al oeste y la Teotlalpan o zona del río Tula al norte. Temporalmente estamos en el período Posclásico tardío, el último del largo desarrollo de Mesoamérica, ubicado entre el 1200, con la caída de Tula Xicocotitlan, y 1521, con la Conquista española.

Entre las características generales del Altiplano Central al momento de contacto con Europa,[22] puede mencionarse en

primer término la dependencia de la alimentación respecto de la producción agrícola, por lo cual se pusieron a punto técnicas y sistemas de cultivo intensivos que convivían con una agricultura de temporal y autoconsumo.

Además, el Altiplano contó con un alto nivel de desarrollo de manufacturas especializadas que básicamente consistían en artículos suntuarios para el consumo de ciertos núcleos de población en los centros urbanos, pero también existía una tradición de artesanías populares en la hechura de implementos necesarios para la vida cotidiana, como la cestería, la cerámica, los hilados y tejidos simples, entre otros.

En el Posclásico se efectuó un intercambio de productos suntuarios a larga distancia que a menudo rebasaba con mucho al propio Altiplano. Este tráfico de artículos era realizado por especialistas. Al lado de este intercambio se encuentra la existencia de mercados llamados *tianquiztli*, en los que se distribuían estos productos. De igual manera que en el caso anterior, existía un intercambio de productos a otro nivel, de productos de primera necesidad, a cortas distancias y entre pequeñas comunidades que buscaban complementar su propia producción.

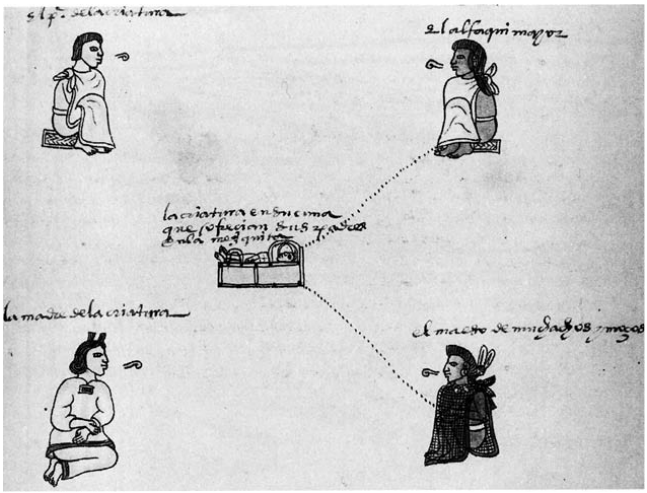
Durante el Posclásico florecieron importantes centros urbanos que concentraban población especializada en diferentes actividades que permitían su desarrollo (artesanos, traficantes, gobernantes). Para el funcionamiento y crecimiento de los centros urbanos se requería extraer excedentes de trabajo y producción del campo.

Los diferentes centros urbanos se constituían como estados políticamente autónomos, pero se encontraban en constante

lucha entre sí para incrementar su poder. Esta lucha se realizaba en términos militares y tanto las victorias como las derrotas marcaban lazos de dependencia y subordinación del vencido hacia el vencedor, sin embargo, semejantes lazos, por su propio origen, eran inestables y las rebeliones eran cosa frecuente. Por otra parte, aunque en estrecha relación, las unidades estatales urbanas no tenían una cohesión interna plenamente consolidada; cuando su poder estaba en auge eran sólidas, pero cuando entraban en crisis graves o prolongadas se desintegraban, y las diferentes partículas sociales que las componían partían abandonando el centro urbano.

Las crisis de los centros de poder afectaban no sólo a su propia integridad, sino que incluían a todo el Altiplano, pues, por ejemplo, la desaparición de un poder político y militar fuerte en la frontera norte del Altiplano permitía la entrada de grupos chichimecas al resto de la zona de cultura, implicando nuevas relaciones de poder y nuevos intercambios culturales entre los grupos agricultores marginales, así como de recolectores cazadores y agricultores sedentarios.

Figura 1. *Códice Mendocino*, folio 57r. “Cuna”, puntas hacia las escuelas



La desintegración de los núcleos urbanos, la lucha militar constante y la entrada de otros pueblos explican, al menos en parte, una de las características más notables del Altiplano Central Posclásico, la gran movilidad de pueblos que se manifiesta de manera más clara en las constantes migraciones de las unidades sociales. Estas migraciones modificaron la composición étnica de las regiones que componían el Altiplano, debilitaban o fortalecían estados y alianzas, enriquecían o empobrecían el potencial económico de las urbes. Las migraciones implicaron fuertes cambios en la estructura misma del grupo migrante, pero, sobre todo, eran posibles por la cohesión misma de estas unidades sociales, que tenían la idea de participar de una misma suerte, y siempre con la posibilidad de volverse a reunir, de recomponerse y volver a iniciar un nuevo desarrollo. Estas unidades son llamadas *calpulli.*

Un último aspecto que queremos resaltar del Altiplano Central Posclásico es el de la gran semejanza en las prácticas y creencias religiosas de los diferentes pueblos que habitaban

la zona. Esto, como parte de la unidad cultural, es sumamente importante, porque al trabajar las fuentes nos permite comparar datos, complementar descripciones y aprovechar las diferencias locales para matizar el análisis.

EL *CALPULLI*

Conscientes de la polémica que aún envuelve al *calpulli* es conveniente señalar que actualmente existen dos grandes posturas en tomo a esta institución, las características generales de ambas han sido expuestas por Pedro Carrasco y Pablo Escalante.23 La primera de ellas, que arranca con los trabajos pioneros de Lewis H. Morgan y su discípulo Adolf Bandelier, misma que es reconsiderada y redimensionada en la obra de Arturo Monzón, y luego se afina con los aportes de Víctor Castillo y Alfredo López Austin, sostiene que el *calpulli* fue, esencialmente, una forma de organización social basada en el parentesco, y que incluía elementos de vecindad residencial entre núcleos familiares emparentados.24

Mientras que la segunda de estas posturas, desarrollada por Alfonso Caso, Manuel M. Moreno, Pedro Carrasco y Luis Reyes pone mayor énfasis en las características de demarcación territorial y política del *calpulli*, generalmente establecida por el poder político gubernamental con fines principalmente administrativos.25

Como lo han señalado, entre otros, Carrasco y Reyes el término náhuatl presenta una cierta imprecisión y ambigüedad en muchos textos.26

Para los efectos de este trabajo suscribimos la primera

postura que considera al *calpulli* como la célula social básica de Mesoamérica, ya que tiene en lo general una mayor coherencia con los resultados obtenidos a través de esta investigación. Sin que ello implique detrimento de la existencia de entidades políticas y administrativas de gran complejidad, algunas de ellas con francas características estatales al lado de estas unidades de parentesco.[27]

Como toda entidad social el *calpulli* no es estático, es una institución cultural histórica con cambios a través de los procesos de desarrollo que la han constituido en el tiempo y en el espacio, con particularidades conforme a la situación histórica en la que se encuentre.[28] Sin embargo, nuestros conocimientos no permiten por el momento hacer ese estudio "diacrónico" del *calpulli*, y debemos conformarnos con esbozar sus características generales en el periodo inmediato anterior al contacto con Europa. Para hacer la enumeración de las características generales del *calpulli* hemos tomado en cuenta los listados que presentan Víctor M. Castillo Farreras y Alfredo López Austin.[29]

1) Conjunto de linajes o de grupos familiares generalmente patrilineales, de amigos y de aliados. La pertenencia al *calpulli* se definía por el nacimiento de la persona, y la adopción de nuevos miembros parece haber sido m[á]s bien rara.

2) Unidad residencial, con mayor o menor concentración según las circunstancias, con normas específicas sobre la propiedad y el usufructo de la tierra, ésta, en su conjunto, o *calpullalli*, o "tierras del *calpulli*", eran propiedad comunal, y era repartida para su trabajo y usufructo por unidades familiares.[30]

3) Unidad económica, básicamente agrícola, con derechos sobre la posesión de la tierra. Además, era una unidad que producía los implementos indispensables para su subsistencia como artesanías simples, ciertos hilados y tejidos, elaboración de casas e instrumentos de labranza y otros. Al mismo tiempo, era común la práctica de algún oficio especializado. El *calpulli* también constituía una unidad para el pago de tributos.

4) Unidad social y política con su propia organización y jerarquía interna. A pesar de una relativa igualdad en el *calpulli*, López Austin afirma que "los principales cargos de dirección pertenecían a determinadas líneas de descendencia."[31]

5) Unidad administrativa con sus propias formas y agentes administrativos para el control y adjudicación de tierras, trabajos comunales y tributos.

6) El *calpulli* constituía una unidad cultural pues, en palabras de Víctor Castillo, era una "subárea de cultura, en cuanto a vestidos, adornos, costumbres, actividades, etc."[32]

7) El *calpulli* también conformaba una unidad defensiva, ya en términos militares durante los periodos de migración o en la participación en las campañas estatales; ya en términos políticos cuando se integraba a poblaciones m[á]s complejas.

8) Unidad con gran movilidad que le permitía unirse a estados multiétnicos conservando cierta autonomía para los asuntos internos, que variaba de acuerdo al poder del estado en cuestión. Por lo mismo, el *calpulli* podía separarse de la unidad política mayor bajo circunstancias de crisis.

9) El *calpulli* constituía una unidad religiosa, tanto en lo

interno con su dios patrón, el cual otorgaba un origen mítico, un oficio y un territorio común, e implicaba un culto particular con fiestas señaladas y especialistas particulares; como en lo externo, cuando, al formar parte de un estado, debía participar, subordinadamente, en el culto y los ritos de la religión estatal.

Esto es en lo general, pero resulta necesario profundizar un poco más en algunos de los puntos anteriores con el fin de puntualizar ciertos aspectos que para este estudio son básicos. Consideramos que se puede entender al *calpulli* de una manera más comprensiva a través de [e]l estudio de tres aspectos fundamentales: primero por su relación con la tierra y un cierto grado de especialización económica, segundo por los lazos internos de parentesco y cierta organización interna, y tercero, por su religiosidad e identidad propias. Veamos brevemente cada uno.

Primero, la tierra era el medio de producción fundamental en el México antiguo, por lo cual la relación que el *calpulli* mantenía con ella era de primer orden para su subsistencia y su organización. El *calpulli* constituía una unidad residencial y de posesión de la tierra. Existía una reglamentación interna tanto sobre el uso de la tierra como sobre el trabajo y el usufructo, la cual estaba dividida en parcelas familiares, parcelas para el pago de tributos, para gastos comunitarios y, en el caso que sobrara o no se ocupara toda la tierra, se sabe que se podía arrendar.[33]

El *calpulli* constituía una unidad de producción, principalmente agrícola, pero también en la manufactura de artículos de uso cotidiano, como herramientas sencillas, casas, ciertos hilados y tejidos, y otros. Además de este

conocimiento general existía una especialidad económica a través del ejercicio de cierto oficio particular, como pintura, plumaria, orfebrería o algún otro.[34]

Además, esta célula social también era una unidad fiscal para el pago de tributos, pues los *calpulli* nunca estaban aislados, siempre formaban parte o estaban sujetos a unidades sociales y políticas mayores, como las ciudades estados llamadas *tlatocáyotl*[35]

Segundo, cuando decimos que el parentesco era una de las características fundamentales del *calpulli*, hablamos de una forma particular de estratificación y de organización social, por lo tanto, estamos ante una unidad social y política. El *calpulli* estaba constituido por un conjunto de linajes emparentados entre s[í], generalmente por línea paterna y con tendencia a la endogamia.[36]

En ocasiones se ha tratado de ver al *calpulli* como un grupo gentilicio igualitario; sin embargo, la sola existencia de lazos de parentesco implica un sistema jerárquico organizado por las diferencias de edad y sexo, digamos de manera general por la combinación de dos preeminencias, la del hombre sobre la mujer y la del mayor sobre el menor.

Como lo ha demostrado Arturo Monzón, el *calpulli* tenía una distinción social basada en linajes denominados *tlaxilacalli*, los cuales eran una subdivisión territorial del *calpulli*, estaban constituidos por grupos de parientes y abarcaban varios núcleos familiares, en ocasiones se habla de los fundadores de los linajes, los cargos más importantes dentro de un *calpulli* —como el del *calpulleque* o jefe de *calpulli*— eran ocupados por miembros del *tlaxilacalli* más importante, lo que a su vez constituía una especialización en la dirección del

calpulli.[37]

Dentro de los cargos del *calpulli* destaca el de los *calpulhuehuetque* o "viejos del *calpulli*", que, como se sobreentiende, eran ocupados por hombres de avanzada edad, pero no es claro si cualquier viejo del *calpulli* podía pertenecer a este grupo o sólo lo constituían los viejos del *tlaxilacalli* más importante. Los *calpulhuehuetque* cumplían funciones diversas tanto administrativas como de consejeros del *calpulleque*, de casamenteros, así como con obligaciones rituales.

Tercero, al plantear a la religión y a la religiosidad como puntos importantes del *calpulli* estamos refiriéndonos a una cierta unidad cultural y por supuesto a un nivel de identidad colectiva. El *calpulli* constituía una unidad religiosa en dos niveles, el interno y el extemo.

La religión de *calpulli* es una religión popular, porque responde a las necesidades de la colectividad que la practica y a través de ella se otorga a los individuos que conforman el *calpulli* un marco cultural para asumir y enfrentar su situación colectiva en la tierra.

El punto central de las creencias religiosas del *calpulli* es el *calpultéotl*, o el dios del *calpulli*, también conocido como dios patrón.[38] Este dios es el origen del *calpulli*, ya que gracias a su acción los primeros hombres de esa unidad social fueron creados. Así, por ejemplo, el dios Acolhua dio origen a los Acolhuas, los primeros cuatrocientos chichimecos fueron creados por los cuatrocientos mixcoas, Mexi es el dios de los mexicas. Como puede apreciarse existe una relación estrecha entre el nombre del dios patrón y el nombre del grupo. Este origen de las unidades sociales enmarcado en la esfera de lo

sagrado era el fundamento religioso de los linajes, el ser los descendientes directos de los primigenios hombres creados por el dios patrón. En lo interno destaca la creencia del *calpultéotl*, esta deidad era el particular creador de ese *calpulli*, podía ser llamado "corazón del pueblo", el cual "era de grande veneración."[39]

El *calpultéotl*, después de la creación, proporciona a su grupo humano los medios para continuar existiendo: las tierras de cultivo y residencia, por lo cual el título de posesión de las mismas radica en un otorgamiento divino, un oficio común, es decir una especialidad que ayuda al bienestar del grupo, puede ser una labor artesanal, el tráfico de artículos, la guerra como en el caso de los mexicas, u otra. Elementos fundamentales de la forma de vida particular de cada unidad social.

El dios también les otorga la lluvia, sin la cual la tierra y el oficio común valdrían bien poco. En este aspecto de dispensador de las lluvias el *calpultéotl* adquiere un carácter de *tlaloque*, de uno de esos diocesillos ayudantes de Tláloc en la procuración del vital líquido.[40]

La presencia del dios patrón en su pueblo se expresa de diferentes formas que están en estrecha relación con el proceso histórico que afrontaba el *calpulli*, pues es por ello que así como el grupo le debe su origen y su subsistencia, también le debe un destino común; los dioses repiten a sus hijos, particularmente durante las migraciones, el futuro que tendrán cuando lleguen al lugar del asentamiento "definitivo", por eso el *calpultéotl* se comunica constantemente con su grupo, ya sea "en persona" o bajo la forma de un animal,[41] pero más comúnmente en boca de sus

representantes terrenos que lo transportaban físicamente, los sacerdotes.

Conforme los grupos llegan al fin de las migraciones para asentarse, los dioses patrones van dejando la comunicación constante, callan legando la conducción a las autoridades tradicionales del *calpulli* o a las del aparato estatal, dejando como prueba del lazo que los une, el llamado "envoltorio sagrado", donde se guardaban ciertos objetos que se pensaban participaban de la naturaleza o esencia del dios y que permitía comunicarse con él. Sobre el origen de estos envoltorios divinos dice Mendieta siguiendo a Olmos que al morir los mil seiscientos dioses originarios de los diferentes grupos humanos les dejaron sus mantas, con las cuales "envolvían estas mantas en ciertos palos, y haciendo una muesca o agujero al palo, le ponían por corazón ciertas pedrezuelas verdes y cuero de culebra o tigre, y a este envoltorio decían *tlaquimilloli*, y cada uno le ponía el nombre de aquel ídolo que tenían en mucha reverencia."[42] Este era el contenido de los bultos cargados durante las migraciones, eran las reliquias sagradas, el *maxtlatl* de Huitzilopochtli, las barbas del sol o la piedra de Tezcatlipoca. Sin embargo, el dios volverá con su pueblo cuando éste lo necesite otra vez.

El *calpulli* como colectividad humana tiene una deuda con su *calpultéotl* por todo lo que ha recibido de él, empezando por la vida misma, y para pagar ésta interminable deuda el grupo debe honrar a su dios con su culto particular, celebrando su fiesta, que es, dado los nexos que los unen, la fiesta del pueblo o barrio. Este dios recibía un culto particular por parte de todos los miembros del *calpulli*; su fiesta también era considerada la celebración de la comunidad.[43]

En estas festividades en particular, como con todo el culto en general, se refuerzan los lazos que unen a la comunidad con esa fracción de lo sacro que los cobija, con su creador particular, y se propicia la solidaridad interna al hacer presente ante el grupo la unidad que se gestó con el principio de la comunidad, y principio entendido en su doble acepción, como inicio y como fundamento. Por supuesto que este culto no excluye que también se honre a otros dioses del panteón mesoamericano.

En lo externo debe destacarse su participación en las fiestas de la ciudad, estado o pueblo al que pertenecían o estaban sujetos. Esta participación en cultos generales implica que con sus propias peculiaridades el *calpulli* participaba de una religión común a todos los pueblos de una región.

Empero, cuando el *calpulli* formaba parte de una entidad sociopolítica mayor, su forma de religiosidad popular quedaba relegada a un segundo plano, o era "absorbida" por la maquinaria de la religión estatal. En estas circunstancias lo común era que su participación se circunscribiera a la de una simple comparsa de los ritos generales, o participara sólo en los del ciclo agrícola.[44] El dios patrón del *calpulli* se fundía en el universo del panteón general y, de la misma manera, el *calpulli* se perdía en el conjunto de los calpullis subalternos del centro urbano.

Todos estos aspectos que hemos mencionado, tierra, oficio común, parentesco, organización social, la creencia y el culto al *calpultéotl* permitía que cada *calpulli* poseyera una identidad propia y hacía posible un cierto grado de autonomía frente a los poderes políticos mayores.

LOS CENTROS HEGEMÓNICOS

Los centros de poder del Altiplano pueden ser considerados como núcleos urbanos, es decir como ciudades, debido a que presentan una mayor concentración demográfica que su entorno agrícola, además la población residente no se dedica, o lo hace marginalmente, a las actividades económicas primarias de la producción de alimentos y en cambio se desarrollan ampliamente las actividades económicas secundarias de manufacturas e intercambio y concentra la administración pública. El centro de poder también contaba con servicios públicos, como lo son construcciones monumentales, redes hidráulicas de acueductos y drenajes, obras todas que requerían un constante y costoso mantenimiento. El centro urbano concentraba el poder político, que, conseguido por vía de las armas, se manifestaba en forma despótica y se personificaba en la figura del máximo gobernante, el *tlatoani* o el *teuhctli*. Esta intrincada relación entre el gobernante y la unidad política del estado se manifestaba en el nombre mismo que recibe el estado, *tlatocáyotl* y *teuhcáyotl* respectivamente.[45]

La conquista militar, base material del poder político del *tlatocáyotl*, también constituía la forma en la que se conseguía buena parte del poder económico, pues los vencidos se veían obligados a aportar recursos al *tlatocáyotl* a través del tributo. Con el tributo en trabajo se realizaban las grandes obras públicas que demandaba la ciudad, con el tributo en especie se mantenía con lujos a todo el aparato administrativo estatal y se podía dar mantenimiento a la ciudad, así como, aprovechando ambas tributaciones, se

podían hacer nuevas conquistas que redituaran mayor poder político y nuevos tributarios. Estos elementos, aunados a la existencia de artesanos y traficantes altamente capacitados y especializados que habitaban en la urbe, constituían el poder económico del *tlatocáyotl*.

Los centros urbanos tenían una marcadísima estratificación social que estaba constituida por dos grandes grupos básicos, los pillis y los macehuales;[46] los primeros eran un grupo privilegiado al que se pertenecía por nacer dentro de un *calpulli* de linaje de alto rango, prestigio y privilegio. Los justificaba el que ocuparan los cargos más importantes en la conducción y administración del *tlatocáyotl*.

Frente a los pillis se encontraban los macehuales, individuos nacidos en el seno de los diferentes calpullis que formaban el resto de la población. No ocupaban puestos importantes salvo en el caso de realizar notables méritos en las guerras del *tlatocáyotl*, tampoco tenían una educación refinada, no gozaban de privilegios y se dedicaban a la agricultura, la manufactura artesanal especializada y al tráfico de artículos.

A este respecto hay que señalar que en los casos de los *tlatocáyotl* en expansión los traficantes llamados pochtecas y algunos grupos de los artesanos se separaban del resto de la población, adquiriendo privilegios en la sociedad estamental, pero sin alcanzar jamás a los pillis, por lo que se puede decir que constituían, en éste caso, verdaderos grupos intermedios entre los pillis y el resto de los macehuales.

El *tlatocáyotl* se formaba al reunir, sobre un núcleo principal o primario de población, a diferentes *calpulli* que muchas veces eran de diversos orígenes étnicos y especialidades productivas. El resultado de este proceso era la constitución

de entidades políticas multiétnicas con diversas y complementarias especialidades económicas, particularmente dinámicos en su desarrollo expansivo, pero, por lo mismo amenazados por el riesgo de la desintegración. En condiciones adversas, como derrotas militares, o prolongados y repetidos desastres naturales, el poder político y militar del *tlatocáyotl* se debilitaba siendo incapaz de retener a los *calpulli* que iniciaban la fuga en busca, bajo el mando de su dios, de nuevas tierras, o mejor dicho, volviendo a buscar en tierra el lugar que bajo el cielo les tiene prometido el *calpultéotl*.

Al *tlatocáyotl*, como a todo estado, no le bastaba el poder coercitivo de sus guerreros, necesitaba de un consenso entre los macehuales. Este consenso lo buscaba a través del prestigio de los linajes de sus pillis (en particular el de los *tlatoqué*), de su esmerada educación y su especialidad en el gobierno y, muy particularmente, a través de la religión estatal, del peso otorgado al *calpultéotl* del grupo dominante, que se erguía como el dios patrón de toda la unidad política por encima de los dioses de cada *calpulli*, con la parafernalia de un exuberante culto a diversos dioses, y dando gran importancia a la necesidad de alimentar a los dioses estatales con sangre humana.

Al mismo tiempo se pretendía absorber a los dioses de los *calpulli* en los dioses de los grandes templos, haciendo participar a los macehuales en los ritos estatales; apoderándose de santuarios, reliquias, de las historias de cada *calpulli* y buscando cooptar o erradicar a los sacerdotes propios de cada unidad social.

COSMOVISIÓN

En términos generales puede decirse que la cosmovisión es la forma de representarse al mundo, en sus orígenes, estructuras, transformaciones, en la concepción que se tiene del actuar humano en el cosmos, que se presenta y se comparte —en términos generales— en una sociedad en un momento histórico específico.

El mundo que se representaban los grupos del Altiplano era, antes que nada, una creación de los dioses. Su mundo, tanto en lo "natural" como en lo cultural tenía sus orígenes en la actuación de las divinidades que hicieron todas las cosas.

Además, este sistema religioso de concepciones sobre el cosmos del Altiplano tiene elementos de una gran antigüedad y de una considerable extensión geográfica que en sus partes fundamentales era compartida por los pueblos que formaban parte del área cultural de Mesoamérica.[47]

Hemos visto anteriormente como las historias sagradas o mitos dan cuenta de la existencia de los fundamentos sagrados del mundo de los profanos; pues bien, la existencia del cosmos tiene su propia historia sagrada, la cual permitió al hombre del Altiplano forjarse una pauta de conducta, individual y colectiva, para actuar en ese mundo cargado de sacralidad en que habitaba. Como es bien conocido, para el hombre mesoamericano el mundo había sido rehabilitado en cuatro ocasiones anteriores, llamadas Soles, con sus respectivas habitantes y destrucciones. Las cuatro edades o soles anteriores estaban marcados por una fecha calendárica, que señalaba que deidad es la que presidía ese Sol y cuando habría de terminar, puesto que cada Sol terminaba en una

fecha igual a la que ostentaba.

Para ver someramente el orden y características de cada Sol, a continuación resumiremos los elementos más importantes a partir de la *Leyenda de los soles* y la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*.[48] El primer Sol fue el llamado *Nahui Ocellotl*, o Cuatro Ocelote, fue presidido por el dios Tezcatlipoca y estaba habitado por gigantes que sólo comían bellotas de encinos. La era finalizó cuando el dios Quetzalcóatl dio un bastonazo al Sol encarnado por Tezcatlipoca, por lo que éste bajó del cielo transformándose en ocelote, y estas fieras devoraron a los primeros habitantes. El segundo Sol, llamado *Nahui Ehécatl*, o Cuatro Viento fue presidido por Quetzalcóatl. Esta edad terminó cuando Tezcatlipoca, transformado en tigre, derribó de un zarpazo a Quetzalcóatl, lo que causó un viento terrible que acabó con los hombres que poblaban la tierra, y los pocos que sobrevivieron quedaron transformados en monos. El dios Tláloc fue el tercer Sol, con fecha calendárica *Nahui Quiáhuitl*, o Cuatro Lluvia bajo este sol los nuevos hombres comían *acicintli* o maíz de agua, pero perecieron a causa de una lluvia de fuego. El cuarto Sol, de nombre *Nahui* Atl, Cuatro Agua, lo fue la diosa Chalchiutlicue, en él los hombres comían *cincocopi*, una simiente de maíz, pero, al igual que los otros, también perecieron, esta vez bajo una enorme inundación que duró 52 años. La inundación fue tan devastadora que Quetzalcóatl y Tezcatlipoca tuvieron que unir sus fuerzas para poder levantar el cielo que se había desplomado por las aguas. Después de todo esto se creó una nueva era con el Quinto Sol.

En una de las fuentes que narra la creación del quinto Sol se

expone con detalle cómo los dioses se reúnen en la antigua ciudad de Teotihuacan (la cual, por la grandeza de sus edificios, era considerada obra de los dioses y los gigantes), con el fin de decidir quién de ellos habría de convertirse en el nuevo Sol que daría origen a una nueva era cósmica.

El dios Tecuhciztecatl se ofreció para ser el Sol; los demás dioses buscaron otro candidato y eligieron a un dios buboso llamado Nanahuatzin. Para poder ser consagrados como soles los dioses inician una penitencia y ofrenda que los lustrara, los limpiara, para poder entrar en el sacrificio y lograr una transformación efectiva; este periodo penitencial es observado de muy diferente manera por ambas deidades, pues,

> El dios llamado Tecuciztecatl todo lo que ofrecía era precioso: en lugar de ramos ofrecía plumas ricas [...] en lugar de pelotas de heno ofrecía espinas hechas de piedras preciosas [...] Y el buboso [...] Nanahuatzin, en lugar de ramos ofrecía cañas verdes atadas de tres en tres [...] y ofrecía bolas de heno y espinas de maguey; y ensangrentábalas con su misma sangre; y en lugar de copal ofrecía las postillas de las bubas.[49]

La gran diferencia que hay en como asumen la penitencia y el valor religioso de sus respectivas ofrendas y la actitud que tienen se hace patente en el momento de arrojarse al brasero divino que los consumirá para transformarlos en el astro solar.

Tecuhciztecatl, temeroso del dolor y la muerte por su inadecuada preparación penitencial, es incapaz de arrojarse, pese a intentarlo cuatro veces consecutivas; en cambio, Nanahuatzin, el pobre buboso, se ha preparado debidamente y así como no había dudado en dar su sangre en la ofrenda, no dudó en inmolarse en el brasero, una vez que las fallas de Tecuhciztecatl le dan la oportunidad de convertirse en Sol. Es por ello que Nanahuatzin tiene la gloria de ser el Sol y su

oponente debe conformarse con convertirse en la Luna. Sin embargo, después de aparecer sobre el horizonte, el quinto sol no se mueve,

> Y los dioses otra vez se hablaron y dixeron: "¿Cómo vivir? No se menea el sol. ¿Hemos de vivir entre los villanos? Muramos todos, y hagámosles que resucite por nuestra muerte." Y luego el aire [*Ehécatl*] se encargó de matar a todos los dioses y matólos.50

Después de ser efectuado el sacrificio de los dioses el Sol empezó a recorrer su camino.

De éste relato de la creación del Quinto Sol hay que resaltar que la dinámica creadora involucra acciones religiosas claves para su adecuada realización, como la penitencia auténtica, el autosacrificio, la necesidad de ofrendas legítimas y humildes, la muerte como acto creador, el sacrificio y la sangre como alimento del sol y con ello de la dinámica cósmica, también hay que señalar la presencia de un sacrificador en la muerte ritual colectiva de los dioses, como el viento, *Ehécatl*.

Para exponer cómo se concebía la estructura del cosmos nos serviremos de la narración que se encuentra en la llamada *Histoire du Mexique*,

> Dos dioses, Quetzalcóatl y Tezcatlipoca bajaron del cielo a la diosa Tlaltecutli, la cual estaba llena por todas las coyunturas de ojos y de bocas [...] Y antes de que fuese bajada, había ya agua, que no saben quién la creó, sobre la que ésta diosa caminaba. Lo que viendo los dioses dijeron el uno al otro: "Es menester hacer la tierra". Y esto diciendo, se cambiaron ambos en dos grandes sierpes, de los que el uno asió a la diosa de junto a la mano derecha hasta el pie izquierdo, y el otro de la mano izquierda al pie derecho. Y la apretaron tanto, que la hicieron partirse por la mitad, y del medio de las espaldas hicieron la tierra y la otra mitad la subieron al cielo [...] Luego [...] para compensar a la dicha diosa de los daños que estos dos dioses le habían hecho, todos los diosas [sic] descendieron a consolarla y ordenaron que ella saliese todo el fruto necesario para la vida del hombre. Y para hacerlo, hicieron de sus cabellos, árboles y flores y yerbas; de su piel la yerba muy menuda y florecillas; de los ojos, pozos y fuentes y pequeñas cuevas; de la boca, ríos y cavernas; de la nariz, valles y montañas.51

Tenemos, pues, que el mundo es creación y materia divina, que el cosmos es un ámbito sagrado en el que los alimentos

mismos al igual que todo lo que rodea al hombre, tiene algo de divino, ya que proceden de una donación de la diosa de la tierra.

El cosmos mexica estaba estructurado verticalmente; en el mito anterior hemos visto cómo fue creado el cielo y la tierra a partir del cuerpo de la divinidad Tlaltecuhtli; pues bien, el supramundo contaba con 13 pisos o niveles y en inframundo tenía 9 pisos o niveles.52 En cada uno de estos pisos habitaban diversas deidades que presidían otras tantas actividades humanas o fenómenos naturales.

En lo que toca a la estructura horizontal del mundo, la superficie de la tierra (*tlaltipac*, primer piso terrestre) era una isla rodeada del agua anterior a la creación, y estaba ordenada como una cruz con cuatro segmentos correspondientes a los cuatro puntos cardinales.53

Cada una de estas direcciones tenía características particulares, por ejemplo el norte tenía el color negro, estaba asociado a la muerte y tenía el signo *tecpatl*; el oeste tenía el color blanco, lo femenino y su signo era *calli*; el sur era azul, estaba adscrito a la vida y su signo era *tochtli*; el color del este era el rojo, estaba asociado a lo masculino y su signo era *ácatl*. Existía una quinta región, el centro, representado por el color verde, en la cual se conjugaban las particularidades de cada una de las cuatro direcciones del universo, así, mientras que cada una de ellas era incompleta e inestable por ser hogar de sólo una parte de la totalidad sacra, el centro era un lugar de equilibrio.54

En cada uno de los cuatro extremos del mundo se erguía un árbol que sostenía al cielo, y por estos cuatro árboles cósmicos más el centro, verdadero *axis mundis* o "eje del

mundo", viajaban, transitaban los dioses y fuerzas divinas que habitaban en cada uno de los niveles del universo, causando la dinámica misma del cosmos, ya que, como dice López Austin: "De los cuatro árboles irradiaban hacia el punto central las influencias de los dioses de los mundos superiores e inferiores, el fuego del destino y el tiempo, transformando todo lo que existe según el turno de dominio de los númenes."[55]

De acuerdo con López Austin, los orígenes del tiempo de los hombres están en los movimientos que hacen los dioses que habitan en el cosmos y "circulan" por él a través de los árboles cósmicos, en un orden preestablecido e invariable; el devenir en el que viven los hombres, es aquel que acaece sobre la superficie de la tierra y en los cuatro primeros niveles del cielo. Es decir, los cambios en el mundo profano de los hombres se deben a la acción de las divinidades en el ámbito humano, estas fuerzas divinas viajan por ciertos lugares (los árboles cósmicos) en un orden inmodifícable.[56] Esta invariabilidad en el orden del tránsito cósmico de los dioses da, como lógico resultado, la existencia de ciclos; esto significa que, una vez transcurrida una secuencia de presencias y acciones divinas, se volverá al punto de inicio.

Estos ciclos sagrados y cósmicos son el contenido de los calendarios, una de cuyas funciones más importantes es la de recordar a los hombres cuándo entrarán en actividad cada uno de los diversos dioses, por cuál árbol divino vendrán a la tierra y que efectos causarán. Por ésta razón es posible decir con anticipación que un dios en específico viajará por el cosmos, al través de un poste, dominando la región del mundo a que está asociado y si esta relación es con la vida o

la muerte; también es posible establecer los colores que lo distinguen. Así mismo, es vital conocer qué signos calendáricos están asociados a cada divinidad, pues de lo contrario sería imposible saber el orden de la actividad divina; también hay que conocer qué signos se asocian a cada una de las cuatro direcciones del mundo, y, por todo lo anterior, discernir qué cambios ocurrirán en la tierra, qué actividades serán favorecidas y cuáles resultarán peligrosas efectuar.

Debido a la gran complejidad y abundancia de los dioses y sus distintas manifestaciones existían dos cuentas calendáricas complementarias. El primero, llamado *xiuhpohualli*, o cuenta de los años, era un calendario principalmente agrícola, que dividía el año solar en 18 periodos de 20 días, más 5 días sin signo ni numeral llamados *nemontemi*. La función básica de éste calendario era asegurar la realización oportuna de la actividad de la que dependía la vida humana, la agricultura, y por eso señalaba la realización de ritos que propiciaran las cosechas. También permitía fijar los tiempos en que los tributos debían ser pagados, y fijar las fechas en que acontecían hechos importantes de la historia del grupo.

El segundo, *tonalpohualli* o cuenta de los días o *tonalli*, era una secuencia calendárica basada en la combinación de 20 signos y 13 numerales. Estas combinaciones permitían, por la asociación de día y numeral, por la organización de toda la cuenta en 20 trecenas con un día principal que presidía cada una, por la asociación con las direcciones del universo con los diversos dioses de los días, más la cuenta de los nueve señores de la noche, el conocimiento sobre la intervención

divina en muchos y muy variados aspectos de la vida humana, por ejemplo, si un recién nacido sería afortunado o no, qué días, esto es, que presencias divinas eran propicias para ciertas actividades, tales como matrimonios, viajes, curaciones y otros.

Ambas cuentas formaban parte de un mismo sistema calendárico, pues su conjunción en sus respectivos comienzos, que son el reinicio de las secuencias de acciones divinas, de los mitos y de las creaciones, era celebrado cada 52 años de una manera muy particular, pues implicaba el recomienzo de las presencias divinas en el mundo y de su continuidad.

El sitio que ocupan los seres humanos en el cosmos es la superficie de la tierra, es decir, están en medio de la estructura vertical del mundo y, por ende, en el lugar donde los dioses circulan por el cosmos al bajar de los árboles de las cuatro direcciones, lugar de cambios, de tremendas modificaciones, donde los signos calendáricos marcan presencias y fuerzas divinas que dominaban un día el ámbito humano, y al siguiente amanecer otras divinidades son las predominantes.[57]

La existencia del cosmos tiene sus propias historias sagradas, las cuales permitieron al hombre del Altiplano forjarse una pauta de conducta, individual y colectiva, para actuar en ese mundo cargado de sacralidad en el que habitaba.

Los orígenes de los hombres son contados en la *Leyenda de los soles* de la siguiente manera. Después de la creación del quinto sol los dioses se reúnen para ver quiénes habrán de habitar la tierra; Quetzalcóatl, junto con otras deidades, toma a su cargo la resolución del asunto, y viaja a al Mictlan o

lugar de los muertos a ver al dios Mictlanteuhctli con el fin de obtener los huesos de las anteriores generaciones humanas; el dios del inframundo accede a darle los restos a cambio de que el dios del viento supere una prueba; Quetzalcóatl cumple con su parte y recibe los huesos, pero es requerido por Mictlanteuhctli para que los devuelva. Quetzalcóatl trata de salir con los huesos, pero el dios de los muertos manda a las codornices a detenerlo; las aves hacen caer a Quetzalcóatl en un hoyo, los huesos se esparcen por el suelo y se rompen, luego el dios

> los recogió e hizo un lío, que inmediatamente llevó a Tamoanchan. Después que los hizo llegar, los molió la llamada Quilachi: esta es Cihuacóatl, que a continuación los echó en un lebrillo precioso. Sobre él se sangró Quetzalcóatl su miembro; y en seguida hicieron penitencia todos los dioses [...] Luego dijeron [los dioses]: "Han nacido, dioses, los macehuales". Por cuanto hicieron penitencia sobre nosotros.[58]

Observamos cómo las acciones de penitencia y autosacrificio de los dioses son actos creadores por excelencia. Es importante señalar que el nombre de la gente común, *macehualli* en singular y *macehualtin* en plural, deriva del verbo *macehua*, que según fray Alonso de Molina es "merecer haciendo penitencia", lo que implica que son "los que merecen" a través de la penitencia, y este merecer en un contexto religioso es ante todo el cumplir con las obligaciones religiosas, la penitencia entre ellas, para granjearse los favores divinos.

Por otra parte, todos los trabajos y sufrimientos que los dioses padecen para la creación del mundo y de los hombres ¿a qué necesidad divina responden? La respuesta la encontramos en el relato de la creación del maguey y el pulque, en el que los dioses se vuelven a reunir y dicen "He aquí que el hombre estará aina triste, si no le hacemos

nosotros algo para regocijarle y a fin de que tome gusto de vivir en la tierra y nos alabe y cante y dance."[59] Los dioses necesitan que los hombres les rindan culto, les celebren ritos, que los honren, que los alimenten; necesitan, pues, mantener una estrecha relación con el ser humano.

Antes de continuar hay que atar un cabo suelto. Anteriormente afirmamos que los primeros hombres de cada *calpulli* habían sido creados por su particular dios patrón y aquí hemos visto una creación genérica de los seres humanos.

La cuestión radica en una contradicción de las fuentes derivada de las múltiples tradiciones de los diferentes grupos. Esto significa que si bien hay una creación global del género humano, la creación particular de cada grupo social era registrada específicamente por cada unidad social; hay tradiciones que pretenden dar razón de todos los hombres y otras que sólo se preocupan por los seres humanos de su propio *calpulli*, ciudad o etnia.

De no aceptar esto, encuentro muy difícil explicar las contradicciones en las fuentes, aun en ellas mismas, pues, por ejemplo, en la *Histoire du Mexique* encontramos dos relatos de la creación humana. Uno al inicio en el cual se crea a la primera pareja con una flecha que cae del cielo y de ahí se derivan los tetzcocanos y otro mito genérico donde los dioses comandados por Quetzalcóatl crean a los hombres por penitencia al sangrarse la lengua.[60]

Tenemos entonces que conviven tradiciones de múltiples actos creadores, pero lo más importante es que en ambas creaciones la existencia humana se debe a la acción penitencial de los dioses, que realizan el autosacrificio.

Veamos el caso de Camaxtle, dios guerrero y astral, que crea a cuatro hombres y una mujer en el cielo, y a innumerables chichimecos en la tierra, entonces,

> Camaxtle hizo penitencia, tomando las púas del maguey, y sacándose sangre de la lengua y las orejas, y por esto acostumbran sacarse, de los tales lugares, con las dichas púas, sangre cuando algo pedían a los dioses. El hizo [esto] porque bajasen los cuatro hijos y hija que habían criado en el octavo cielo, y matasen a los chichimecas, para que el sol toviese corazones que comer.61

Por otra parte conviven tradiciones de la creación genérica de los dioses patronos y los seres humanos, como la que recogió de Andrés de Olmos su hermano de hábito Gerónimo de Mendieta, donde se refiere que la pareja divina primordial engendró un gran cuchillo de pedernal, el cual se quebró al caer a la tierra, y de él salieron mil seiscientos dioses, es decir cuatro veces cuatrocientos o incontables deidades, esta multitud de seres divinos pidieron permiso a sus padres para crear seres humanos, "para que con ellos tuviesen algún servicio". La pareja suprema lo permitió y de esta forma cada uno de los dioses tenían un grupo humano particular que eran "sus devotos y servidores".62

Tenemos que la creación de los seres humanos responde a la necesidad que tienen los dioses de ser honrados, servidos y alimentados. Los hombres deben la vida, su identidad, su comida a los dioses y por ello deben pagar su deuda sirviéndolos. Con la creación se han forjado lazos de dependencia indisolubles entre los diferentes grupos humanos y las deidades creadoras.

Debido a la deuda con el dios patrón que es el particular creador y con los diversos dioses especializados, se requiere una constante comunicación con las deidades para mantener en buenos términos el vínculo entre lo sagrado y lo profano

para continuar existiendo. Para lograrlo hay que tomar en cuenta los calendarios, es decir, los tiempos y los lugares de los flujos sagrados, para poder mantener y aprovechar una buena comunicación con lo sacro. Esto significa rendir el culto y proporcionar el alimento a cada uno de los dioses cuando es su turno de acción en la tierra.

De no atender adecuadamente la relación con lo sagrado pueden ocurrir graves problemas, ya que recordemos que la relación con lo sacro es peligrosa. Por ejemplo, la deidad de la tierra, Tlaltecutli, dividida para formar el mundo, lloraba por la noche y no daba fruto en tanto que los hombres no le dieran su alimento, corazones humanos.[63]

Para mantener la relación con lo sagrado y pagar la incalculable deuda con los dioses dispensadores de la vida, era necesaria la existencia de los especialistas de la intermediación, los hombres conocedores de las secuencias y propiedades de las presencias divinas, de los que sabían cómo alimentar y honrar a los creadores, los personajes que podían mantener a las unidades sociales fuera de los peligros: los sacerdotes.

II. LOS SACERDOTES DE *CALPULLI*

Mira que es el sacerdocio
donde no ha de estar el ocio
sino siempre andar velando
entendiendo en su negocio.
FERNÁN GONZÁLEZ DE ESLAVA

ORIGEN SOCIAL

Para este trabajo es necesario revisar aquellos testimonios referentes tanto al *tlatocáyotl* como al *calpulli* que arrojen luz en el análisis. Primeramente, en el caso del estado, es necesario considerar la institución que Rudolf Van Zantwij denominó como "los seis barrios sirvientes de Huitzilopochtli",64 en la cual los jóvenes que se entendían de efectuar algunos actos del culto al dios patrón de Tenochtitlan "habían de ser de seis barrios que para este efecto estaban nombrados, y no podían ser de otros barrios, sino de aquellos."65 En este caso, la pertenencia a ciertos *calpulli* importantes determinaba la participación en el culto a Huitzilopochtli, dios patrón del *tlatocáyotl* mexica. Como puede suponerse, estos seis *calpulli* con la exclusiva del culto al dios patrón eran las unidades de mayor prestigio dentro del estado y de las cuales surgían los supremos gobernantes y los funcionarios que ocupaban los mayores cargos públicos.66

Otro caso importante es el de los sacerdotes especializados en efectuar el sacrificio humano extrayendo el corazón, llamados *chalmeca*, sobre los cuales Durán apunta: "Era una

dignidad entre ellos muy suprema y en mucho tenida, la cual se heredaba de padres a hijos, como cosa de mayorazgo, sucediendo los hijos a los padres en aquella sangrienta dignidad".67 En este texto la relación entre sacerdocio y linajes es más que evidente.68

Una situación similar ocurría en Cholula, donde los sacerdotes que se ocupaban del culto a Quetzalcóatl, dios patrón de la ciudad, "habían de ser de los nobles de sólo un barrio desta ciudad, que se llamaba Tianquiznahuac".69 Así, la responsabilidad de ser intermediarios ante la deidad principal recaía en un subgrupo, en uno de los *calpulli* dominantes de la población.

Por otra parte, una de las justificaciones de la diferenciación social en el *tlatocáyotl* se daba en el acceso a las instituciones educativas, llamadas *calmécac* y *telpochcalli*, ya que, en términos generales, se puede afirmar que el acceso al *calmécac* era reservado a los hijos de los pillis, mientras que al *telpochcalli* ingresaban los hijos de los macehuales. En el *calmécac*, escuela presidida por el dios Quetzalcóatl, se transmitían, entre otros, los conocimientos religiosos más elevados y, según el consenso de los especialistas, ahí se formaban los futuros sacerdotes del *tlatocáyotl*, de esta manera tenemos que la pertenencia a un determinado *calpulli* o linaje prestigioso ayudaba a acceder al sacerdocio.70 Esta diferenciación social también la encontramos entre los totonacos de la Costa del Golfo, entre quienes los sumos sacerdotes "eran hijos de principales".71

La diferenciación social para ocupar cargos importantes no era exclusiva del *tlatocáyotl*, también se daba en los *calpulli*, pues sabemos la importancia de pertenecer a ciertos linajes

para ocupar los cargos directivos, como es el caso de los llamados *calpulleque* o jefes del *calpulli*, sobre lo cual Zorita nos informa que

> Los comunes de los barrios o calpullec siempre tienen una cabeza y nunca quieren estar sin ella, y ha de ser de ellos mismos y no de otro *calpulli*, ni forastero porque no lo sufren, y ha de ser principal y hábil para ampararlos y defenderlos y lo elegían y eligen entre sí, y a este tenían y tienen como por señor, y es como en Vizcaya o en la Montaña el pariente mayor; y no por sucesión, sino muerto uno eligen a otro, el más honrado, sabio y hábil a su modo, y viejo, el que mejor les parece para ello. Si queda algún hijo del difunto suficiente, lo eligen, y siempre eligen pariente del difunto, como lo haya y sea para ello.[72]

La cita es clara sobre la importancia de los linajes dentro del *calpulli* para ocupar los cargos directivos, y, dado que el puesto de sacerdote reviste una gran relevancia para la organización del grupo y la relación que éste debe mantener con lo sagrado, es lógico pensar que posiblemente algo muy parecido ocurría con dichos intermediarios, es decir, que accediera a la función sacerdotal alguien "suficiente" y que "fuera para ello" del linaje o los linajes más importantes.

A este respecto Arturo Monzón, en su estudio sobre el *calpulli*, presenta un cuadro de los *tlaxilacalli* o linajes de *calpulli* que encontró en Tenochtitlan. El cuadro en cuestión está organizado en listados conforme a los cuatro *campa* o "barrios" grandes de la ciudad; en cada uno de estos *campa* se encontraban ciertos *tlaxilacalli* con el nombre de *teocaltitlan*, "que de seguro correspondían a los lugares de los templos, de Teocallis."[73] El análisis del nombre señala aspectos interesantes: primero está el conocido término *teocalli*, "casa del dios", en medio encontramos la partícula *ti*, que da un carácter verbal al término que la antecede, y al final *tlan*, un locativo abundancial, por lo cual puede traducirse *teocaltitlan* como "lugar donde se hace la casa del dios". Lo que podría

indicar que el linaje que ostentaba tal nombre fuera el encargado de atender el templo, de cuidar la comunicación con el *calpultéotl* y, consecuentemente, que de entre sus miembros se eligieran a los sacerdotes de *calpulli*. Esto constituye un elemento más en favor del vínculo entre ciertos linajes con la institución del sacerdocio.

En esta misma dirección apunta lo que se sabe de San Miguel Sola, Oaxaca, para el siglo XVII, donde sacerdotes zapotecos llamados en las fuentes "letrados" o "maestros", quienes eran auténticos *tonalpouhque* o contadores de los días, continuaban con sus actividades religiosas dejando abundante información sobre sus prácticas. Así, encontramos que era frecuente que legaran sus conocimientos y funciones a sus descendientes, ya que de seis casos de maestros que daban instrucción a futuros sacerdotes tres lo hicieron a sus hijos, y uno a su nuera.[74] Es de hacerse notar que uno de los maestros ocupaba el cargo de fiscal de su pueblo en 1657, lo que revela que, al menos para la Oaxaca novohispana, los sacerdotes indígenas tenían importancia social y política, y seguramente provenían de familias importantes de la comunidad.[75] En tanto que para la población purépecha de Tuzantla se afirma que tenían tres sacerdotes "y cuando alguno de ellos moría, elegían un hijo suyo en su lugar."[76]

Como vimos atrás, en el Altiplano Central, durante el Posclásico, se verificó una gran movilidad de pueblos y unidades sociales, de migraciones de grupos humanos organizados en calpullis de las que se registró información que nos puede ayudar en el problema que venimos tratando.

Así, la *Historia tolteca chichimeca* refiere cómo los tolteca chichimeca estaban divididos en dos grandes sectores, los

cahnecactlaca o gente del *calmécac* y los *calpolleque* o jefes del *calpulli*. Los primeros dirigían la migración, mandaban en la guerra y ostentaban un carácter sacerdotal, mientras que los segundos eran jefes de grupos de campesinos.77 Ahora bien, el gentilicio *calmecactlaca* "gente del *calmécac*" nos invita a recordar que en la escuela del *calmécac* se formaban los futuros sacerdotes del *tlatocáyotl*, y que esta escuela sólo se localizaba en ciertos *calpulli* privilegiados. Posiblemente los *calmecactlaca* se distinguían de los *calpolleque*, entre otras cosas, porque sus miembros habían estado en el *calmécac*, donde adquirían los conocimientos que les permitían dirigir la migración, comandar la guerra, realizar sacrificios humanos y comunicarse con el dios patrón.78

Pero las distinciones sociales no terminaban ahí, los *calmecactlaca* estaban divididos a su vez en cinco grupos, y se mencionan los nombres de cinco miembros importantes de cada uno, pero sólo quienes pertenecían al primer grupo ocupan los cargos principales durante la migración.79 Esto muestra una diferenciación social entre los propios *calmecactlaca*, seguramente relacionada con la existencia de ciertos *calpulli* y *tlaxilacalli* de mayor rango y prestigio, cuyos miembros ocupaban, entre otros, los cargos sacerdotales más importantes.

Como lo indican los editores de la *Historia tolteca-chichimeca*, algunos de los individuos pertenecientes a los *calpulleque* que aparecen en las láminas del documento son representados con cabello largo, característica sacerdotal; para los editores esto significa que ser el jefe de un *calpulli* de macehuales y su sacerdote es lo mismo.80 Por nuestra parte, atendiendo al hecho que en el documento en cuestión los personajes

calmecactlaca con funciones sacerdotales, políticas y militares son representados con cabello largo, muy bien podemos pensar que lo mismo ocurre con los individuos *calpulleque* representados con cabello largo, es decir, se trata de personajes en los cuales los aspectos de dirección política, administrativa y religiosa de los *calpulli* confluyen, de tal manera que el cabello largo es la representación plástica del carácter sacerdotal de estos personajes.[81] En síntesis, los *calpulleque* representados con cabello largo son los dirigentes de sus respectivos *calpulli* en los aspectos religiosos, políticos y administrativos.

Claro está que hay *calpulleque* representados sin cabello largo, lo cual implica que no eran sacerdotes, y que el aspecto religioso de sus respectivos *calpulli* fuera atendido ya por los sacerdotes principales del grupo dirigente, ya por sus propios intermediarios que no parecen representados. Es necesario reflexionar que se trata del relato de una migración, y tal parece que los *calpulli*, tanto de macehuales como de calmecactlaca, estuvieran "economizando" recursos humanos al hacer confluir en las mismas personas todos los importantísimos aspectos que hemos visto.

Por lo anterior es posible que los sacerdotes de *calpulli* surgieran, socialmente hablando, preferentemente de los *tlaxilacalli* o linajes más importantes y prestigiosos de cada unidad social, y de los cuales, por mecanismos que se desconocen, fueran elegidos para desempeñar la función de intermediarios ante lo sagrado. También es posible plantear que en el caso de unidades más complejas, como el tlatocáyotl, posiblemente sólo los sacerdotes dedicados a los dioses que eran patronos de la ciudad, o con funciones muy

especializadas como los patronos de ciertas actividades económicas, provinieran de *calpulli* privilegiados; el resto de los sacerdotes dedicados a los demás dioses debían provenir de diversos *calpulli*. Esta idea, de ser corroborada, nos permitiría distinguir socialmente a los sacerdotes oficiantes en los diversos ritos que nos presentan las fuentes.82 Un aspecto general acerca del origen del sacerdote, que la dinámica entre lo sagrado y lo profano permite suponer, es el de una posible designación divina para acceder a tal calidad. En lo que toca al mundo náhuatl muchos textos nos hablan de la predestinación del ser humano para ejecutar o realizar tal o cual actividad, o para tener buena o mala fortuna de acuerdo con la fecha calendárica del nacimiento,83 sin embargo, para el sacerdocio son pocas las noticias que hemos podido encontrar. Uno de estos datos se refiere a la importancia de nacer en un año propicio para ser sumo sacerdote en Tula: "1 *ácatl*. De esta manera se dice, se habla que durante este [año] nació Quetzalcóatl, que fue llamado Topiltzin *tlamacazqui* Ce Ácatl Quetzalcóatl";84 tómese en cuenta que *tlamacazqui*, a la letra "el que ofrenda algo", es un nombre genérico para el sacerdocio.

Ya en el ámbito novohispano Jacinto de la Serna nos informa que bajo el signo calendárico Teoiztactlapanqui o Quetzalhuexoloquautli nacían "los grandes ayunadores, y de ejemplar vida, y adivinos",85 el problema de esta referencia es su oscuridad, pues la expresión "grandes ayunadores" puede referirse tanto a personas comunes que hacían penitencia ocasionalmente como a sacerdotes que la practicaban de manera regular, mientras que el término adivino puede corresponder por igual a magos, médicos o

sacerdotes *tonalpouhque* “contadores de tonallis”.

Existen algunos datos que hacen pensar en el llamado de un dios como forma de señalar al futuro sacerdote. Los primeros datos los aporta una relación de Andrés de Olmos recogida por Gerónimo de Mendieta, en la que se narra cómo después de la conquista, en el Valle de Cuernavaca, una deidad se le manifestó a un indio que oraba a los dioses antiguos,

> en figura de señor o cacique, vestido y compuesto con joyas de oro, y esto fue por la mañana, y le llamó en un campo y le dijo: “ven acá, fulano, y ve y di a tal principal que como me ha olvidado y dejado tanto tiempo; que diga a su gente me vayan a hacer fiesta al pié del monte” [...] y dicho esto desapareció. El indio hizo el mensaje que el demonio le mandó, y el principal [...] con gente que llamó fueron a hacer la dicha fiesta y allá se sacrificaron y hicieron su ofrenda.86

El texto es muy interesante, pues nos aporta un esquema de acción cultural que es como sigue:

> Situación –› voluntad divina –› comunicación con el intermediario –› jefe del grupo –› comunidad –› acción religiosa.

La situación con que da inicio esta secuencia cultural es cuando la divinidad, la cual seguramente es el dios patrón del pueblo, no es honrada ni venerada por la comunidad; con la expresión “voluntad divina” hacemos referencia al momento en que la deidad decide que sus hijos le rindan el culto que merece; estos dos elementos están sobreentendidos en el texto, pero aparecen con toda claridad en el siguiente elemento. Al hablar de la “comunicación con el intermediario” nos referimos al momento donde el dios se comunica con su grupo social mediante la elección de un penitente (que no parece ser un sacerdote de tiempo completo) para cumplir con la función de intermediario: lo elige porque el penitente es el personaje más idóneo para cumplir con dicha función ante su comunidad, y lo es porque ha ejercido acciones religiosas que lo equiparan a los

modelos rituales del penitente Nanahuatzin, ha orado a los dioses, suponemos que ha realizado autosacrificio, porque éste regularmente acompañaba a la oración a los dioses, es decir, sus acciones religiosas lo hacen estar más cerca de lo sagrado que el resto de su comunidad y por ello el dios se le manifiesta a él y no a otro. Después de recibir el mensaje del dios reclamando su rito, el elegido se presenta ante el jefe del grupo, es decir, a la instancia política y autoridad social de la comunidad, quien debe ejecutar el mandato divino. Así se cierra el ciclo de necesidades divinas con acciones humanas.

Otro informe sobre un llamado divino proviene de Guatemala en pleno siglo XX, donde un contemporáneo nuestro del grupo ixil recibió el llamado que lo señalaba para llegar ser un "Contador de los días", es decir un *tonalpouhqui*, mediante una prolongada serie de sueños.87 Aunque en este caso la información es relativamente abundante, la enorme lejanía temporal y el cambio cultural de ya varios siglos imponen su tributo, haciendo poco confiable cualquier inferencia inmediata al pasado prehispánico del Altiplano. Sin embargo, estos datos junto con los de Olmos apuntan en una dirección que futuras investigaciones podrán confirmar o corregir.

Otra posibilidad de designación divina estriba en que algunos defectos físicos fuesen tomados como señales sagradas de los dioses, aunque, de nueva cuenta, el texto de mediados del siglo XVII es poco claro y hay confusión respecto de médicos y de magos,

> y hoy son unos indios mal encarados, y señalados de naturaleza, o cojos, o tuertos, y estos tales atribuyen la elección de su sacerdocio, o la gracia, que tienen para curar, a aquellos defectos que padecen, y señales que tienen; y dicen, que cuando les faltó el ojo, o la pierna se les dio aquella gracia.88

Una última posibilidad de señalamiento divino la encontramos en el ofrecimiento al templo por enfermedad. Tal es el caso de los sacerdotes del templo de Tezcatlipoca en Tenochtitlan, pues "eran gente ofrecida desde su niñez al templo por sus padres y madres los cuales se criaban en los templos, y de ordinario los ofrecían por enfermedad o peligros que les venían"[89]

Para comprender el posible sentido del texto como designación divina, hay que entender que para el hombre mesoamericano las enfermedades solían tener un carácter de castigo o de marca sagrada, pues se pensaba que ciertos dioses causaban determinadas enfermedades, por lo cual cabe la posibilidad de que un infante al ser afectado por una enfermedad específica, esta fuera interpretada como una señal de la divinidad que la causaba, de esta forma es posible que, al ofrecer el niño al dios por enfermedad, se estuviera reconociendo la voluntad divina.

En el caso del Tezcatlipoca estatal es muy posible que, al ser considerada como la deidad responsable de la ventura o desventura material de los hombres, también se le responsabilizara de más enfermedades que al resto del panteón mexica. En cuanto al *calpulli*, es tentador pensar que ahí el *calpultéotl* fuera considerado el responsable de las enfermedades, y por eso se le dedicaran las criaturas, pero para sustentar adecuadamente esta idea faltan mayores elementos.

En la búsqueda de signos que revelen la voluntad divina en la selección de un nuevo sacerdote no se encuentran elementos concluyentes, sin embargo, los datos son muy sugestivos y bien pueden estar manifestando ciertos aspectos del mundo

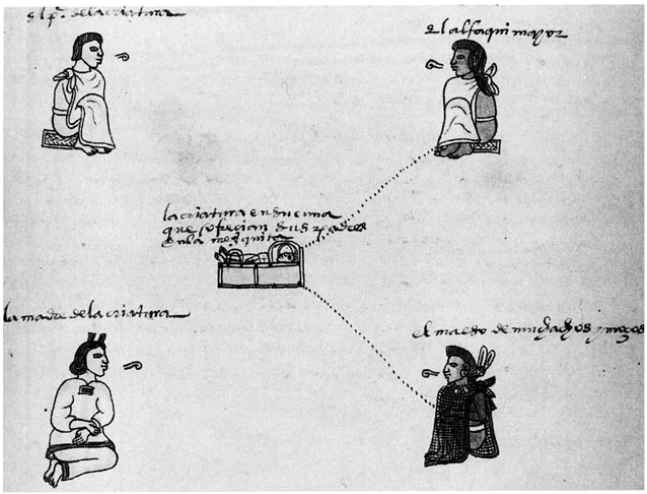
prehispánico de los que hoy poco ha quedado.

Para cerrar este apartado pretendíamos exponer cómo los futuros sacerdotes eran consagrados a las escuelas nahuas para su formación, infortunadamente no se encuentra información al respecto para el ámbito del *calpulli*, por lo que es forzoso circunscribirse a la información que aporta el *Códice Mendocino*, en sus láminas 58 y 62.

En este bello documento se muestra que 20 días después de celebrados los ritos del nacimiento, los padres ofrecían a sus hijos varones al *calmécac* o al *telpochcalli*; para esto iban con el infante ante el sacerdote del *calmécac* o el *telpochtlato*, "el que manda a los jóvenes", del *telpochcalli*, y se presentaba una ofrenda consistente en mantas, bragueros y comida.

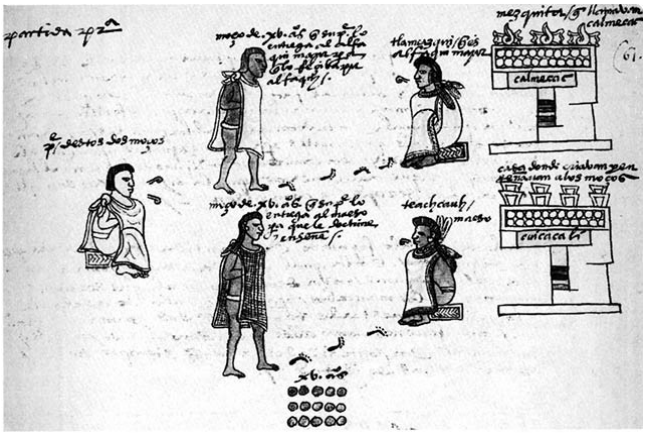
En la lámina 50 (figura 1) se ve a los padres de la criatura hablar con el sacerdote y el *telpochtlato*, mientras que de la "cuna" del infante salen dos sucesiones de puntos que van a cada uno de los destinos educativos del nuevo ser. Es de hacerse notar cómo el padre del niño y el sacerdote están representados arriba de la madre y el *telpochtlato*, respectivamente, y sentados sobre esteras, en señal de su mayor dignidad y prestigio social.

Figura 1
Códice Mendocino, folio 57r. "Cuna", puntas hacia las escuelas



La entrada formal en la escuela ocurría posteriormente, según este documento a los quince años. En la lámina 62 (figura 2) se representa gráficamente este evento: en la parte superior se presenta a un padre mandando a dos jóvenes a sendas escuelas, el *calmécac* y el *cuicacalli* (casa de cantos). Ya dentro del *calmécac* es donde se ha supuesto que daba comienzo el proceso de formación sacerdotal.

Figura 2
Códice Mendocino, folio 61r. Un padre indígena manda a dos jóvenes al *calmécac* y al *Techpochcalli*



EDUCACIÓN Y FORMACIÓN

El *calmécac* ha sido considerado como el lugar donde se formaban los futuros sacerdotes, por lo que parecería que este apartado debería ocuparse de estudiar las condiciones y estructura de ésta institución, pero antes hay que sopesar el hecho que la escuela del *calmécac* era principalmente para los hijos de pillis, como lo revela Toribio Motolinía al escribir, "Siendo muchachos, unos se criaban en los templos [...] en el servicio más propicio de los dioses, y estos eran los hijos de los señores y principales".90 El *calmécac* era una institución exclusiva de ciertos *calpulli* de gobernantes, que en el caso de Tenochtitlan corresponden, muy significativamente, a los seis barrios sirvientes de Huitzilopochtli.91

Esta relación entre los *calpulli* de pillis que eran sirvientes de Huitzilopochtli y las escuelas *calmécac* ayuda a entender el sentido que tenía el hecho que algunos macehuales

particularmente inclinados al sacerdocio salieran del *telpochcalli* para ingresar al *calmécac*, como lo asegura Durán: "Traían, pues, a estos mancebos a esta casa de más autoridad; en la cual guardaban e imponían y enseñaban en lo que les faltaba de deprender".92 No se trataba de una bondadosa concesión del *tlatocáyotl*, sino de extraer a los macehuales brillantes de su entorno social para servir a los fines e intereses de la religión estatal al integrarlos al equipo del sacerdocio estatal. Algunos de estos macehuales podían incluso llegar a ocupar altos cargos sacerdotales,93 pero siempre sirviendo al estado y no a sus grupos originales.

En la organización social mexica la pertenencia a determinados *calpulli* otorgaba una más esmerada educación a través del control de las escuelas y la exclusividad de atender el culto del dios patrón de la urbe. De esta manera el origen social, la educación y la formación tanto de sacerdotes como de gobernantes estaban estrechamente unidos.

Resulta entonces que no había escuelas del tipo del *calmécac* en los *calpulli* de los macehuales y los pocos de sus miembros que ingresaban en dicha institución lo hacían para integrarse al aparato de la religión estatal y no volver jamás a sus comunidades, pero este hecho vuelve más oscuro el panorama, pues, entonces, ¿dónde y cómo se formaban los sacerdotes del *calpulli*?

Para tratar de responder a esta cuestión citamos a Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, quien refiere la muerte de un cargador de Huitzilopochtli durante la migración mexica: "Pero Cuauhtlequetzqui, Guardián Sagrado, no dejó a nadie instruido en su ciencia y funciones con el diablo Huitzilopochtli, misma deidad con quien por todas partes

anduvo caminando y siempre dedicado a su servicio y honra durante todo el tiempo."[94] A la muerte del sacerdote *teomama*, "cargador del dios", no hay quien continúe sus funciones porque éste no había preparado a nadie para ello; lo cual significa que la formación de nuevos cargadores de los dioses estaba a cargo de otros sacerdotes cargadores de los dioses. Durante la migración la formación se da de un sacerdote a otro, no hay una escuela, sino una educación personal a cargo del intermediario en turno.

Una situación parecida se puede inferir de la documentación de un proceso inquisitorial del siglo XVI en contra de dos indígenas que pretendían adiestrar, aunque de manera forzada y por supuesto clandestina, a nuevos sacerdotes para el culto a los dioses mesoamericanos: en la declaración de dos jóvenes tomados por la fuerza para este propósito puede percibirse como los principales elementos formales del sacerdocio prehispánico, la penitencia, el autosacrificio y el ayuno, están presentes en este intento de continuar con las antiguas formas de contacto con lo divino; los muchachos declararon que

> los llevaron a donde sacrificaban y les cortaron con una navaja las piernas, y la sangre de ellas ofrecían a sus ídolos; y que muchas veces llevaban a estos declarantes al monte y les sacaban sangre de las orejas y de otras partes del cuerpo; y que les decían que les querían hacer sacristanes, para tener cargo de sus ídolos, y que les enseñaban para ellos [...] preguntados, qué les daba de comer y qué les mandaba el dicho Tecatecle, dixejon: que les daba a comer tamales, muy poco cosa y ayunaban y no comían axí ni sal, y que diez días arreo, les daban a comer un poquito de tamal a medio día.[95]

En Oaxaca, entre los zapotecos del siglo XVII, los ya mencionados maestros o letrados instruían a los nuevos sacerdotes de manera personal a cambio de una paga en metálico; recordemos que muchos de sus discípulos eran sus descendientes.[96] En la misma región, pero a principios del

siglo XVIII, los sacerdotes indígenas llamados “maestros de idolatría” impartían enseñanzas a quien supiera leer, es decir a individuos destacados por su preparación, ya que sus libros estaban escritos en caracteres latinos.97

Entre los grupos ixiles de los altos de la actual Guatemala el individuo recibe un llamado e instrucción de los dioses en sueños sucesivos por largos periodos de tiempo, mismos que pueden durar hasta dos años, para poder ser “Contador de los días”; en este tiempo el candidato al sacerdocio recibe mensajes divinos que le indican los grados de avance en su carácter de intermediario Durante todo el proceso el aspirante es ayudado por otros contadores de los días ya fallecidos, tanto en la comprensión del simbolismo de los mensajes sagrados como en la realización de los ritos necesarios para las deidades.98 Entre los ixiles también se puede llegar a ser Contador de los días a través del estudio (no se dice ni dónde ni con quién), pero esto es una trasgresión a las normas que delimitan a lo sagrado de lo profano: “Aunque hay entre nosotros quienes estudian los Días, la enfermedad nos castiga si lo hacemos.”99

Estos testimonios provienen de situaciones de inestabilidad, de gran movilidad e incluso de clandestinidad, y por ello son valiosos, pues nos indican las formas en que la reproducción de los intermediarios religiosos se daba cuando las condiciones no eran propicias.

Al respecto de las circunstancias de estabilidad hay que señalar que varias relaciones geográficas contienen noticias sobre la formación de sacerdotes en templos como es el caso del texto que transcribimos proveniente del pueblo de Axocopan, en donde,

> Adoraban y tenían por dios a Huitzilopochtli [...] teníanle casa dedicada, a manera de monasterio, en el cual se encerraban cantidad de muchachos, los cuales se criaban allí (tenían doctrina del Demonio) a manera de colegio, y de allí salían los que querían casarse, y los demás quedaban en castidad.100

Por lo expuesto es posible que los *calpulli* tuvieran dos caminos para la formación de sus sacerdotes, dependiendo de la situación histórica por la que atravesaran: primero, en casos de crisis y gran movilidad la preparación de nuevos intermediarios quedaba a cargo, de manera personal, de los sacerdotes en tumo; segundo, en los casos de mayor estabilidad y recursos los jóvenes más aptos quedarían unidos al templo local para ser preparados con más tiempo y profundidad.

En otro orden de ideas, cabría esperar alguna información sobre algún tipo de ritual de iniciación para acceder a esa nueva calidad sacra y humana, pero las fuentes callan en este punto, pues sencillamente no se ha encontrado nada de origen prehispánico ni colonial, al respecto sólo se cuenta con los textos recogidos por Benjamin N. y Loren M. Colby entre los ixiles. El proceso de formación sintetizado anteriormente se cierra con un sueño iniciático, en el cual los "Contadores" de los días ya fallecidos le otorgan el grado y el carácter sacerdotal, al través del manejo de símbolos y palabras clave, como llamarlo "Contador de los días".101

ESPECIALIZACIÓN Y CONOCIMIENTO

Un aspecto importante de este trabajo es indagar el grado de profesionalización del sacerdocio, es decir, en qué medida el sacerdote estaba dedicado a su actividad de manera permanente a lo largo de su vida o si sólo se ocupaba de ello

de forma temporal. Otro aspecto importante es averiguar si esta actividad demandaba todo el tiempo del sacerdote o sólo una parte de él, esto es, si era de tiempo completo o parcial.

La permanencia de los individuos a lo largo de su vida en el sacerdocio parece estar más ligada al *tlatocáyotl* que al *calpulli*, como lo da a entender la "Relación de Cholula", al decir que "habiendo una vez entrado allí, no les era permitido volver a salir de la religión".102 Por su parte, Durán afirma que los sacerdotes permanecían dedicados al culto de los dioses hasta "ya viejos ancianos".103 Esta situación se explica porque el *tlatocáyotl* contaba con los recursos económicos suficientes para mantener personas separadas de las actividades productivas inmediatas y dedicadas a otros menesteres. Además, la frecuencia y magnificencia de las ceremonias de la religión estatal exigía la presencia constante y permanente de un sacerdocio profesionalizado, como lo demuestra la compleja jerarquía del sacerdocio de Tenochtitlan.104

Para los *calpulli* y comunidades agrarias contamos con datos de la Oaxaca novohispana y de los ixiles guatemaltecos contemporáneos en los cuales se dice que los maestros y contadores de los días, una vez que habían accedido a la condición sacerdotal, continuaban desempeñando sus funciones religiosas hasta ser detenidos por las autoridades eclesiásticas, en el caso de los zapotecos novohispanos, o hasta su muerte.105

Frente a estas noticias tenemos referencias provenientes de estados acerca de cierta temporalidad en el ejercicio sacerdotal; por ejemplo, la "Relación de Huexutla" informa que tenían sacerdotes dedicados a su dios patrón

Tezcatlipoca: "Y estos estaban un año en este oficio y, después los mudaban."[106] Una situación similar se presentaba en Ichcateopan, Guerrero, sólo que ahí el periodo sacerdotal era de cuatro años,[107] mismo tiempo que permanecían en Tehuacan, Puebla.[108] De esta manera se puede apuntar que, en lo que toca a la permanencia, existían dos posibilidades, que el sacerdocio se ejerciera durante toda la vida o durante un tiempo preestablecido.

Por otra parte, resulta obvio que para el *tlatocáyotl* existían sacerdotes dedicados de tiempo completo a sus actividades, en cambio, para el *calpulli* los únicos datos que nos pueden hacer pensar en tal situación son los informes de viejos dedicados al sacerdocio, es decir, de personas que ya habían cubierto su ciclo económico.[109]

Existen informes más abundantes sobre condiciones de tiempo parcial para el *calpulli* y comunidades agrícolas. En Yucatán nos encontramos con unos personajes llamados chaces, ancianos que en número de cuatro eran elegidos en sus comunidades, por cortos periodos de tiempo, para ayudar a los sacerdotes de las poblaciones mayores para llevar a cabo los ritos durante las fiestas.[110] Entre los zapotecos del siglo XVII los maestros cumplían con sus obligaciones sacerdotales al tiempo que sembraban sus propias tierras.[111] Los contadores de los días ixiles también cultivan sus propias parcelas además de cumplir con su sacerdocio.[112]

Al respecto hay que considerar que el *calpulli* no contaba con grandes recursos económicos y humanos para sustentarse, por lo tanto, era más difícil —aunque no imposible— distraer de manera permanente algunos de sus miembros de las actividades económicas básicas; por lo tanto, es posible que

los sacerdotes de *calpulli* cumplieran simultáneamente con otras actividades.

En lo que toca al tiempo completo, podemos afirmar que la posibilidad de tiempo parcial tiene una mayor consistencia para el *calpulli*.

Por otra parte hay que señalar la posible existencia de tres especialidades entre los sacerdotes de *calpulli*. Primero está el sacerdote dedicado al culto del *calpultéotl*, que en principio es posible identificar como parte de los *calpulhuehuetque* o viejos del *calpulli*, es posible que estos sacerdotes también recibieran el nombre de *cuacuacuilli*, "rapados de la cabeza" o "tonsurados".113 El segundo es el *tonalpouhqui*, "el contador de los días o los *tonalli*", sacerdote especializado en la interpretación de las cargas sagradas de los signos calendáricos, cuya actividad estaba estrechamente ligada a la vida cotidiana y que subsiste hasta nuestros días. Y en tercer lugar tenemos al *teomama*, o "cargador del dios", personaje que sólo tenía existencia durante las migraciones y que, como su nombre lo indica tenía a su cargo la transportación de la imagen sagrada del dios patrón del grupo al cual pertenecía. También se menciona a los *tlenamacac*, "el que da fuego", sacerdotes encargados de sahumar en las ceremonias. No son del todo claras las relaciones entre estos personajes, e incluso en varios casos podría pensarse que son los mismos. Sólo del contador de tonallis tenemos abundantes referencias.

Pero antes de continuar es necesario tratar brevemente los nombres de los sacerdotes. El término comúnmente usado para designar a estos intermediarios es el de *tlamacazqui*, que literalmente es "el que da algo" o mejor dicho "el ofrendador", este término se nos muestra como una

expresión genérica del sacerdote y de todos aquellos que cumplen funciones rituales en algún momento de su vida.

En cuanto a los conocimientos de estos personajes, se puede proponer que el sacerdote, al ser un intermediario entre lo sagrado y lo profano, requiere de conocimientos especiales para cumplir con sus funciones, como son los fundamentos míticos del cosmos y del actuar de los dioses en el ámbito de los hombres. También debe conocer la forma correcta, ritual, de propiciar la dinámica benéfica de las fuerzas sagradas; por ejemplo, conocer los atributos de los númenes era indispensable para saber a qué dios se le debía pedir determinado favor y con qué tipo de ofrenda.

De manera particular los sacerdotes debían conocer los tiempos y los lugares de las secuencias de presencias divinas a través de los calendarios. [insertar pliego de imágenes] El conocimiento del *xiuhpohualli* o cuenta de los años, se encontraba muy extendido, socialmente hablando, debido a su importancia para la realización de las actividades agrícolas.114

En cambio, el conocimiento del *tonalpohualli* o cuenta de los días estaba reservado únicamente a los sacerdotes contadores de los *tonalli*: "Esta cuenta sabíanla solamente los adivinos y los que tenían habilidad para deprenderla, porque contiene muchas dificultades y obscuridades. Y a estos que habían esta cuenta llamábanlos *tonalpouhque*, y teníanlos en mucho."115 Este calendario y el especialista en su interpretación tuvieron una enorme importancia en el mundo náhuatl, como se verá en el último capítulo.

LA VIDA DEL SACERDOTE

Son numerosas las fuentes que afirman que los sacerdotes mesoamericanos comúnmente eran viejos y existen dos razones para esto. Por una parte, es posible que los viejos fueran sacerdotes de tiempo completo y permanencia al superar su ciclo productivo para poder dedicarse a esta actividad, así mismo son personas con gran experiencia, con los conocimientos necesarios sobre la forma de vida del grupo.116 Por otro lado, hay un elemento que permite entender la lógica prehispánica de la vejez de los sacerdotes. Alfredo López Austin, al estudiar las antiguas concepciones nahuas del cuerpo humano, encontró que en el Altiplano Central se consideraba que en el corazón residían una fuerza vital y anímica de procedencia sacra que, "cubre los campos de la vitalidad, el conocimiento, la tendencia y la afección. A este órgano pertenecen en forma exclusiva las referencias a la memoria, el hábito, a la afición, a la voluntad, a la dirección de la acción y a la emoción."117

Ahora bien, esta fuerza residente en el *yóllotl* (corazón) se acrecentaba con la edad, particularmente al cumplir 52 años, edad que significaba que el individuo había vivido durante un ciclo calendárico completo, y por ello había enfrentado todas las combinaciones posibles de presencias sagradas en el mundo. Por esto, de los abuelos se decía: "Ya no es de cualquier manera su corazón, se divinizó."118 Como también lo señala el *Códice Tudela*: "en llegando un indio a edad de cincuenta y dos años decía que era viejo y había vivido todos los años y este día hacía gran fiesta", y además "e libertado de toda carga e servicio e tributo y era tenido e acatado de los

todos lo mesmo la india".119 El sacerdote era anciano porque a través de concentrar la fuerza de su corazón podía representar los profanos frente a lo sagrado, ya que al tener más fuerza en *yóllotl* se acercaba más a los dioses y se alejaba un poco de los hombres, porque ya no era como ellos, había accedido a una diferente condición humana.

Sin embargo, la fuerza del corazón no era suficiente para ser sacerdote, también era necesaria un estado moral de pureza para tener tal dignidad,

> gente hay que son agradables a Dios [Tloque Nahuaque] y a los hombres, que son los buenos sátrapas que viven castamente y tiene corazón limpio y puro, y bueno y lavado, y blanco como la nieve. Ninguna mancilla tiene su manera de vivir; ninguna suciedad; ningún polvo de pecado hay en sus costumbres. Y porque son aceptos de Dios, y le ofrecen encienso y oraciones, y le ruegan por el pueblo. El señor decía: "Estos son los siervos de mis dioses", porque eran de buena vida y de buen ejemplo.120

El texto náhuatl precisa que se trata de "*in tlamacazque in tlamaceuhque*", "los ofrendadores, los penitentes".121 Aquí vemos cómo el seguir una conducta moral, conforme a las reglas sagradas, permitía al individuo tener un corazón limpio, sin la suciedad moral de la trasgresión a las normas de conducta. A su vez, esto permitía al sacerdote ser del agrado de los dioses y de los hombres, así, "ruega por el pueblo", expresión que significa que son representantes de los hombres ante los dioses, pues si los sacerdotes son buenos y poseen un corazón "blanco como la nieve" es para ayudar a los profanos frente a los designios de las deidades. Son estas particularidades de los sacerdotes las que permiten decir a Jacinto de la Serna en el siglo XVII que, los *tlamacazque* "eran divinos, segregados de todos los demás hombres comunes, y de ordinario eran hombres viejos".122

La vejez y la moralidad no eran las únicas características

físicas del sacerdote, hay otras que asombraron a los conquistadores, como lo señala Bernal Díaz respecto de los sacerdotes tlaxcaltecas que tenían "los cabellos muy largos y engrenados, que no se pueden desparcir si no se cortan, y llenos de sangre".[123]

El cabello largo, otro aspecto muy frecuente en las fuentes, está relacionado con la fuerza de la entidad anímica del *tonalli*, la cual residía en el cráneo a la altura de la coronilla y estaba ligada al carácter y tendencias individuales. Los antiguos nahuas pensaban que dejar crecer el cabello, particularmente en esa zona, acrecentaba la fuerza del *tonalli*.[124] Según López Austin el *tonalli* "era una fuerza que determinaba el grado del valor anímico del individuo; que le imprimía un temperamento particular, afectando su conducta futura".[125]

Esta característica generó un nombre especial, para ciertos sacerdotes, el de *papahuaque*, "los que tienen cabello largo", que los españoles castellanizaron como "papa". En el caso del *tlatocáyotl* parece que varios tipos de sacerdotes de alto rango eran denominados con éste término, sin que constituyeran un tipo particular, siendo *papahuaque* un nombre genérico de sacerdote. En lo que toca al *calpulli* no hemos encontrado suficientes datos que relacionen este nombre con los *calpullis* comunes.

Por otra parte, es muy significativo que el cabello largo también sea una característica de los tlaloques, "los cuales [se] parecen a los ministros de los ídolos que traen cabellos largos."[126] Esto implica que cuando los sacerdotes se dejaban largo el cabello no sólo acrecentaban la energía de su *tonalli*, sino que se equiparaban ritualmente a los dioses

dispensadores de la lluvia.

Respecto de las uñas largas puede proponerse hipotéticamente que tenían una función similar al cabello largo, acrecentar las fuerzas anímicas del intermediario.127

Si los sacerdotes se revisten de las fuerzas sacras también se visten con elementos profanos para vivir cotidianamente, es decir, se atavían. Para el conocimiento de los atavíos sacerdotales contamos con abundantes testimonios de las fuentes documentales, sin embargo, estos datos se refieren a los sacerdotes del *tlatocáyotl*, por lo cual para lograr un mejor acercamiento a los sacerdotes del *calpulli* es necesario recurrir a las fuentes pictográficas, y aunque en principio los personajes representados en estos documentos no son macehuales sino sacerdotes estatales, bien pueden dar la idea de los atavíos básicos de los sacerdotes de *calpulli*.

En las láminas de la obra de Durán (figura 3) se representa a un sacerdote *cuacuilli*, este personaje porta un *maxtlatl* o braguero, también lleva una manta o tilma y se encuentra descalzo. Estos mismos atavíos son representados en las láminas 63 y 64 del *Códice Mendocino* (figuras 4 y 5) donde los sacerdotes son presentados con cabello largo, *maxtlatl*, tilma e igualmente descalzos. Hay que agregar una nueva prenda, una especie de chaleco llamado *xicolli*. Por su parte los *tonalpouhque* son representados en el *Códice Florentino* de manera muy similar, con el consabido *maxtlatl*, y la respectiva tilma, descalzos, y con su libro *tonalamatl*, pero, extrañamente, sin cabello largo (figura 6). Los *teomamaque* del *Códice Boturini* presentan largas tilmas que cubren su *maxtlatl* y, quizás por lo áspero del camino, llevan sandalias (figuras 7 y 8).

Otra característica de los sacerdotes consistía en tiznarse todo el cuerpo, así, “se tiznaban los días festivos, y cuando su regla lo mandaba, de negro las piernas, brazos, manos y cara, que parecían diablos.”128 Este tizne se tomaba de las cenizas de los braseros dedicados a los dioses. En los códices son abundantes las representaciones de los sacerdotes con el cuerpo de color obscuro o negro, a tal grado que es un elemento diagnóstico de la presencia del sacerdocio (figuras 4 y 5).

Figura 3
Fray Diego Durán, *Historia de las Indias*, sacerdotes *cacuilli*, lámina 5

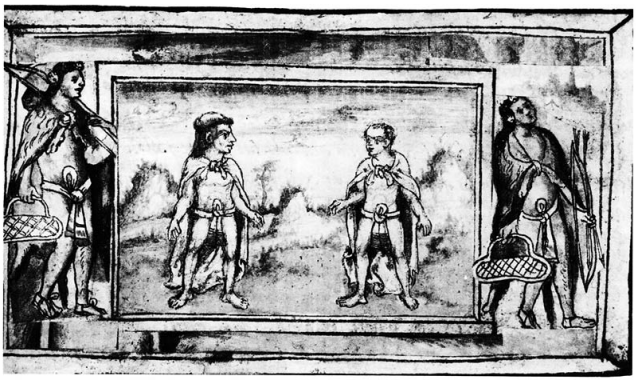


Figura 4
Códice Mendocino, folio 62r

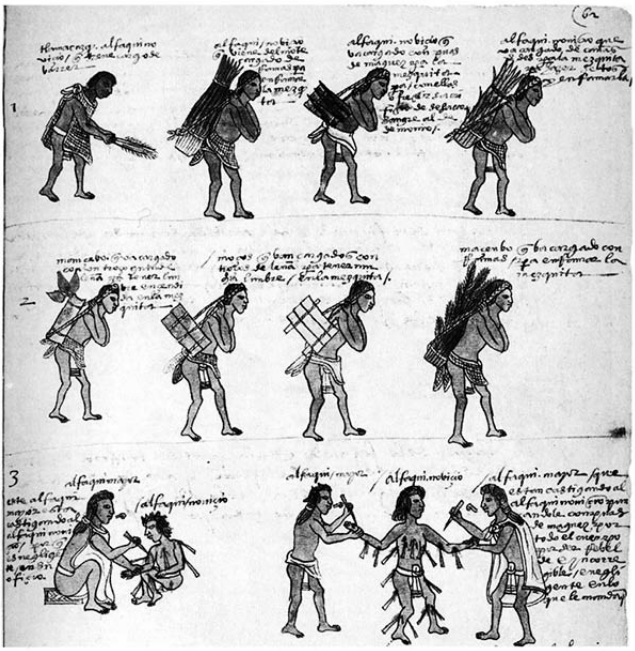


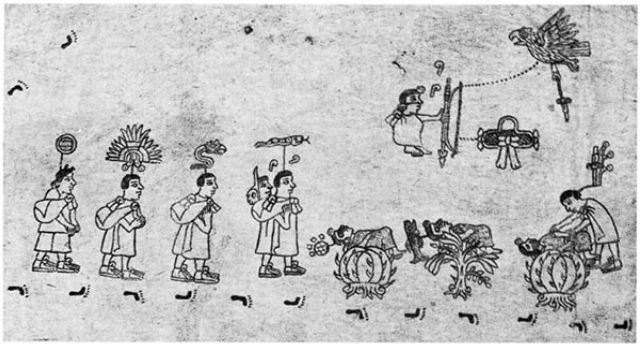
Figura 5

Códice Mendocino, folio 63r

Figura 6
Códice Florentino, v. II, L. VI, *tonalpouhqui*

Figura 7
Códice Boturini, lámina 2

Figura 8
Códice Boturini, lámina 4



Los sacerdotes debían cumplir con diferentes actividades y obligaciones que eran inherentes a su condición de intermediarios, y que correspondían a un modelo ritual que había sido establecido por las divinidades. Quetzalcóatl es el dios que reúne las mayores características del modelo ritual del intermediario, ya que sus acciones creadoras fijan las formas de actuación frente a lo sagrado, como el ser un buen penitente, seguir el autosacrificio, mantener la abstinencia sexual, así como otras más.129 Hay que señalar que Quetzalcóatl no es el único modelo divino de intermediario, pero sí el más frecuente en los textos, así como el de una acción más generalizada, al ser él o sus advocaciones, los protagonistas de las tradiciones de creación genérica del cosmos y los hombres. Como lo señala Durán, a quien un indio

> se aventajó en decirme que todas las ceremonias y ritos, el edificar templos y altares, y el poner ídolos en ellos, el ayunar y andar desnudos y dormir por los suelos, el subir a los montes a predicar allá su ley, el besar la tierra y comerla con los dedos, y el tañer bocinas y caracoles, y flautillas en las solemnidades, todo fue a remedar a aquel santo varón [Topiltzin Quetzalcóatl], el cual incensaba los altares y hacía tañer instrumentos en los oratorios que edificaba.130

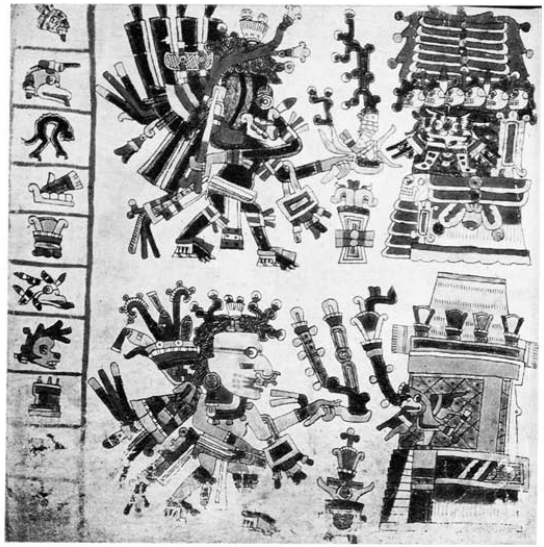
Aquí se presenta a Quetzalcóatl no sólo como el arquetipo del

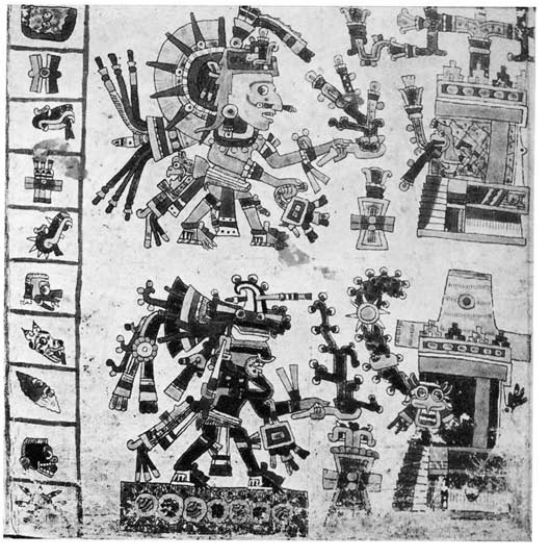
intermediario, sino también como el fundador de toda la religión como un sistema de comunicación con lo sagrado. Esta idea es corroborada por los textos nahuas recogidos por Bernardino de Sahagún, en los cuales se lee cómo el sacerdocio tenochca seguía concientemente el modelo establecido por Quetzalcóatl en Tula, pues "él era imitado por los *tlenamacac* y los *tlamacazque*; la vida de Quetzalcóatl era la manera de vivir de los *tlamacazque*; era la costumbre de Tollan, así estaban ordenadas las cosas, por eso era la costumbre aquí en México."[131]

Este modelo ritual genérico era reproducido en lo particular por cada uno de los dioses patrones y se ponía de manifiesto en acciones muy concretas. Uno de los aspectos primordiales de este modelo ritual es el autosacrificio. Su fundamento lo encontramos en las tradiciones acerca de la creación del mundo y de los hombres, en las que los dioses se sacrificaron y ofrendaron su sangre en esos actos primordiales. La importancia de este modelo es tal que los implementos necesarios para el autosacrificio son parte de los atavíos de Quetzalcóatl en la lámina 22 del *Códice Borbónico* (figura 9 y 10), ahí el dios ostenta un hueso en el tocado, los huesos con punta y las púas de maguey usadas en el autosacrificio. Así mismo en las láminas 12 y 13 del *Códice Cospi* (figuras 10a y 10b) podemos ver como los dioses del norte y del sur se perforan las orejas con huesos terminados en punta.

Figura 9
Códice Borbónico, lámina 22

Figura 10
Códice Cospi, láminas 12 y 13





Los sacerdotes, representantes del mundo sagrado, repiten las acciones de los dioses en la tierra, siguen en sus ritos el modelo ritual establecido por los dioses, así, los sacerdotes ofrecen su sangre a lo sagrado al igual que las divinidades lo

hicieron para crear al cosmos. Las partes mismas del cuerpo donde se sangraban están igualmente establecidas en los relatos divinos; las orejas, la lengua, el pene, las pantorrillas, los muslos y el antebrazo. Hay abundantes menciones acerca de que el autosacrificio solía ser muy cruento. Por ejemplo, en Epazoyuca se "horadaban la lengua con lanceta y, por allí, pasaban un manojo de paja o mimbre; otros en el molledo o en el muslo o en los p[e]storejos de las orejas y cada uno donde le parecía [se] horadaban, y pasaban sesenta varas de mimbre o paja."132

En la lámina 12 del Libro de los ritos de Durán (figura 11) se representan dos sacerdotes, el de la derecha se clava una punta de maguey en la pierna. Ambos personajes tienen una mancha roja a la altura de la sien que baja por la zona de la oreja; arriba del sacerdote penitente hay una bola de heno con dos púas de maguey. El significado de la imagen lo esclarece el propio Durán,

Figura 11
Fray Diego Durán, *Libro de los ritos*, lámina 12

> Y punzábanse las pantorrillas junto a la espinilla y exprimían la sangre y untábanse las sienes con ella. Después de untadas las sienes la demás sangres, untaban con ella todas las puyas con que se punzaban y sacrificaban y poníanlas allí, para que, hallándolas, visen todos la penitencia y martirio que en si mismos hacían, como hombres que hacían penitencia por el pueblo.133

Ambos elementos, la mancha roja en la sien y la bola de heno con púas de autosacrificio son tan importantes que constituyen símbolos del sacerdocio y la penitencia, así se puede observar la mancha roja en todos los sacerdotes representados en el *Códice Mendocino*, y la bola con púas nos indica el autosacrificio en ciertas trecenas del *Códice Borbónico*, pero el profundo significado social del autosacrificio nos lo da la frase "como hombres que hacían penitencia por el pueblo"; ahí se pone de manifiesto el carácter de intermediarios y representantes entre la comunidad y las deidades. Si bien la deuda contraída con los dioses por el don de la vida corresponde a todos los hombres, es asumida en particular por un grupo que tiene a cuestas la responsabilidad de tener contentos a los dioses. Puede percibirse el gran cuidado que ponen los sacerdotes en su imagen pública, para que "viesen todos la penitencia y martirio que en sí mismos hacían"; su función, además de sacra, es social, su responsabilidad no es sólo para con los dioses, sino también para con los profanos, y estos deben constatar el adecuado cumplimiento de las obligaciones del sacerdote.

Otra de las actividades del modelo ritual del sacerdocio lo constituye el sahumar: "Su perpetuo ejercicio de los sacerdotes era incensar a los ídolos, lo cual se hacía cuatro veces cada día natural: la primera en amaneciendo; la segunda al medio día; la tercera a puesta del sol; la cuarta a

media noche."[134] Estas horas del día estaban relacionadas con las cuatro partes del cosmos, el amanecer con el este, el medio día con el sur, el ocaso con el oeste y la media noche con el norte.[135] Esto significa que la acción de sahumar está conectada con la estructura misma del cosmos y con las influencias benignas o malignas que pudieran bajar por cada uno de los cuatro rumbos del universo.[136]

Podemos apoyar esta descripción con las láminas 12 y 13 del *Códice Cospi* (figuras 10a y 10b), en ellas hay cuatro dioses representando las direcciones cósmicas; Tonatiuh, dios del oeste, sahúma al templo de esa región del mundo, lo mismo pasa con Iztlacoliuhqui, deidad del norte, Cintéotl, divinidad del este y con Mictlatecutli, numen del sur. Como señala Carmen Aguilera en su estudio del códice, los elementos del este y del oeste son de buena suerte, pues son luminosos, el humo provocado por el sahumar se transforma en piedras preciosas y el canto de los pájaros emblemáticos de ambas direcciones se transforman en flores. En contraste, en el norte y el sur predominan los colores obscuros, los símbolos de penitencia, el humo se transforma en símbolos nocturnos y las aves emblemáticas son de mal augurio.[137]

En todo esto podemos apreciar cómo el modelo de sahumar proviene de los dioses, como se confirma con la lámina 22 del *Códice Borbónico* (figura 9) donde se representa Quetzalcóatl con un sahumador llamado *tlemáitl* "brazo de fuego", mismo que portan las deidades de las láminas 12 y 13 del *Códice Cospi* (figura 10), así como los sacerdotes de la ya citada lámina 12 de la obra de Durán (figura 11).

Como se ha visto, las actividades de los sacerdotes eran tanto diurnas como nocturnas, pues parece haber sido común que

los sacerdotes hicieran salidas de noche a los altares colocados tanto en caminos, como en encrucijadas y montes, "dormían poco, porque los más de sus ejercicios eran de noche, como era atizar la lumbre, ir a los cerros, a ofrecer sacrificios [...] llevando ofrendas de incienso y comida y vino y olin y cajetillos y escudillejas y cestillas".138

Para efectuar estas salidas los sacerdotes se cubrían con un preparado especial llamado *teotlacualli*, "comida del dios", que se elaboraba con ceniza, animales como arañas, ciempiés, orugas negras peludas y víboras, así como ololiuqui y tabaco, todo iba molido y quemado. Al *teotlacualli* se le atribuían propiedades muy poderosas, pues según Durán

> Embijados estos sacerdotes en ésta manera perdían todo temor: mataban hombres en los sacrificios con grandísima osadía; iban de noche y solos, así embijados, a los montes, a las cuevas oscuras, a las quebradas sombrías y temerosas. Todos, sin temor de que nada les empeciese [o impidiera] ni osase hacerles mal, llevando como amparo la comida divina, con que iban untados, menospreciando las fieras, teniendo por muy averiguado que los leones, tigres y otras fieras alimañas nocivas que en los montes se crían huirán de ellos de aquel betún de dios.139

En la lámina 64 del *Códice Mendocino* (figura 12) tenemos la representación de un sacerdote en salida nocturna, lleva su *tlemáitl* para sahumar, tabaco, una olla en la espalda y viste un chalequillo llamado *xicolli*. Junto a este sacerdote hay otro intermediario que toca un *teponaztle*, este era uno de los instrumentos musicales que se usaban en los templos, otros eran "grandes bocinas y caracoles y trompetas de palo que hacían terrible y espantoso estruendo".140 Sin embargo, carecemos de testimonios que liguen esta práctica con el *calpulli*, aunque es posible pensar que efectivamente había culto musical nocturno en esta unidad social, pero con pocos instrumentos y gentes, por lo que no causarían "terrible y espantoso estruendo".

Otro tanto se puede decir de la figura de un sacerdote que observa las estrellas en la lámina 64 del *Códice Mendocino* (figura 12). No podemos pensar que el *calpulli* dedicara muchos sacerdotes a contemplar a los astros, pero sí podemos imaginar que se observaran las estrellas más significativas para el cambio de estaciones, la renovación de los tiempos cósmicos y en las historias sagradas.

Figura 12
Códice Mendocino, sacerdote con *tlémaitl*; sacerdote que observa las estrellas

En puntos anteriores se ha manejado la idea de que las acciones de los sacerdotes siguen un modelo ritual de los dioses, pues bien, hay un aspecto importantísimo en el que existe una aparente contradicción entre el modelo ritual y la vida del sacerdote, se trata de la continencia sexual.

Por una parte, en los textos que hablan de Ce Acatl Topilzin Quetzalcóatl de Tula se dice que vivía en castidad141. Si, como hemos visto, hay muchos elementos para ver en este personaje el arquetipo por excelencia del sacerdote, cabría esperar que los intermediarios siguieran fielmente a su modelo también en esta característica. Tal expectativa parecen corroborarla textos como la "Relación de Huexutla" que afirma que los sacerdotes no tenían mujeres.142

Esto se refrenda al advertir que en caso de transgredir esta

norma sagrada, las penas eran terribles, pues según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* "si el papa era hallado con alguna mujer, le mataban secretamente con un garrote, o le quemaban, derribándole la casa y tomándole todo lo que tenía, y morían todos los encubridores y los que lo sabían y lo callaban."[143] El texto señala aspectos de interés, primero el secreto en la muerte del sacerdote, esto es una evidencia inequívoca de que el sacerdote era muy importante en términos sociales, pues se trataba de preservar la imagen de castidad y pureza moral ante el común del pueblo. Segundo, merecía un castigo ejemplar, junto con todos los involucrados, buscando causar temor en los posibles transgresores y sus cómplices.

La severidad del castigo se explica perfectamente al recordar la historia tolteca: la trasgresión moral del sacerdote y gobernante Topiltzin Quetzalcóatl, bajo los efectos de la ingestión de pulque, inicia la destrucción de la ciudad. Y así como la desgracia de Quetzalcóatl empezó con la embriaguez, lo mismo pasaba con aquel sacerdote que era sorprendido bebiendo, "en la casa do le hallaban borracho lo mataban con unas porras."[144]

Las severas penas profanas aplicadas a los transgresores de las normas sagradas aspiraban a evitar la destrucción de las comunidades a las que pertenecían los infractores. Pues así como existía un modelo de buen intermediario, también había un modelo de destrucción en el caso de una intermediación contaminada, de un sacerdocio con el corazón revuelto de pecado, manchado por faltas que implicaban gravísimos riesgos para los profanos.

Pese a lo que hemos dicho, tenemos textos que afirman que

los sacerdotes sí tenían relaciones sexuales; por ejemplo, los intermediarios de Atenco tenían mujeres e hijos, pero sólo vivían con ellos durante uno de los llamados "meses" indígenas de veinte días, "Estaban encerrados, [...] y nunca durante el d[ic]ho año venían a sus mujeres e hijos, hasta cumplir todo el año. [...] Y, cumplido el año, iban a sus casas y estaban veinte días, y luego se volvían hasta n[o] cumplir otro año."[145] También los *teomamas* mexicas tenían mujeres e hijos: situación que se repetía entre sus colegas *teotenancas*.[146]

Los *tonalpouhque* oaxaqueños novohispanos se casaban y tenían hijos al igual que sus similares ixiles contemporáneos. Es de señalarse que estos últimos son abstinentes durante los periodos rituales.[147] Si comparamos este dato con la información proveniente de Atenco nos encontramos con que en el fondo se trata de lo mismo, se deben respetar los periodos de sacralidad, en los que el sacerdote debe alejarse de los profanos, porque de lo contrario sufrirán las consecuencias. Como lo dice el *Códice Tudela*, los sacerdotes estaban casados y cumplían funciones rituales durante una semana, durante la cual debía mantenerse célibes, "estos eran casados y la semana que guardaban la *teopa[n]* ques la iglesia se apartaban de sus mujeres [...] y si alguno destos adulteraba en tanto que era su semana moría por ello".[148]

Pero aún queda la pregunta de por qué algunos sacerdotes no cumplen con el modelo mítico de castidad. Es posible que la respuesta se encuentre en la necesidad de preservar los linajes de los *tlaxilacalli* de intermediarios. La continencia ritual es seguida por los sacerdotes, pero en periodos desacralizados o más cercanos a lo profano pueden tener las

relaciones que permiten la continuidad de los linajes más prestigiosos de los *calpulli*.

La tragedia de Topiltzin Quetzalcóatl en Tula se comprende mejor al considerar las trasgresiones consecutivas que comete contra las normas de vida de los intermediarios: primero la embriaguez y luego las relaciones sexuales dentro de un tiempo y un espacio sagrados. Los resultados no se hacen esperar, las calamidades se suceden sobre la capital de los toltecas una vez que sus moradores han perdido los favores divinos debido a la contaminación moral del supremo intermediario. En esta historia vemos de manera clara y dramática cómo las faltas de los sacerdotes pesan sobre las comunidades que representan, de ahí el rigor con que son tratadas las transgresiones.

La vida del sacerdote transcurría en sitios específicos, es decir, habitaban en ciertos lugares y no en otros; en este punto se pueden establecer dos diferentes lugares. Primero están las casas junto a los templos, dice Motolinía que "en los pueblos principales había [...] teucales o casas de dios [...] y en cada uno de estos no había más de una capilla e un altar, y para cada uno había sus salas y aposentos do estaban aquellos tlamacazque".149 Claro está que el texto al decir "pueblos principales" no está hablando precisamente del *calpulli*, pero pensamos que es muy posible que una situación similar se diera en las comunidades, como lo permiten suponer los *tlaxilacalli* llamados *teocaltitlan*, "donde se hace la casa del dios", donde posiblemente se erigiera el templo del *calpultéotl* y procedieran los sacerdotes del *calpulli*. También puede proponerse que posiblemente fueran los sacerdotes *huehuetque* o *cuacuacuiltin* los que ahí habitaban para

atender al culto y los ritos públicos.

En contraste, todo indica que los sacerdotes *tonalpouhque* habitaban en sus propias casas particulares, como lo afirman Sahagún, Berlin y los Colby. Aunque si quien consultaba al sacerdote era alguien de alto rango, entonces podía ser que fuera visitado en su casa por el intermediario: "Y si el penitente era persona principal o puesta en dignidad, el sátrapa iba a su casa para confesarle, o por ventura el penitente, aunque fuese principal, iba a su casa del sátrapa."[150] Así mismo, en las casas de los *tonalpouhqui* se celebraban diversos ritos privados, que se verán en otra parte.

En los diversos actos de culto y ritos realizados en los templos se dejaban abundantes ofrendas y primicias dedicadas a las deidades; los sacerdotes, como representantes del dios, consumían una parte. Los sacerdotes recibían los alimentos después de haber sido hecha la ofrenda, es decir, de otorgar su parte a las deidades. Dicha parte generalmente era material, pero podía no serlo, en ese caso la parte que le tocaba al dios no era la material, sino otra cosa que estaba contenida en la ofrenda y que el dios recibió en el templo y en el fogón.[151]

Para terminar con este apartado debe contemplarse el fin de las funciones religiosas del sacerdote y su muerte. En el *tlatocáyotl* algunos de los sacerdotes más antiguos en el ejercicio de sus dignidades debían retirarse para pasar a ocupar cargos administrativos importantes. Cuando esto ocurría se verificaba una ceremonia en la cual sus símbolos y características sacerdotales eran retiradas, "cortándoles aquel largo cabello, lavándoles la tizne conque siempre andaban

embijados […] con aquellas ceremonias cobraban grandes privilegios y autoridad de caballeros, haciendo gran fiesta y banquete.”[152] Al ser cortado el cabello se abandona la fuerza del *tonalli* y, además, al ser limpiado del tizne, el sacerdote deja su grado de sacralidad para retornar al mundo profano. Para volver a tal condición, el sacerdote debe dejar aquellos aspectos que lo acercaban a los dioses.

Al parecer este fin de atribuciones sacerdotales para ocuparse de otras actividades no ocurría en los *calpulli*. En cambio la muerte parece ser el fin más común de los intermediarios populares, y podría estar inmersa en muy diferentes circunstancias. Como ya se ha visto, en caso de transgresiones, los sacerdotes recibían la muerte como castigo. Así ocurría en Oaxtepec, “Y que tenían sus sacerdotes para los sacrificios […] a los cuales, si eran tomados en algún delito, lo[s] mandaban trasquilar (que tenían los cabellos muy largos), y luego los achocaban y ponían otros en el lugar de aquel.”[153]

Por su parte, Sahagún relata cómo en el transcurso de la fiesta dedicada al dios Tláloc y a sus ayudantes, los tlaloque, se castigaba a los sacerdotes negligentes y transgresores, “por honra de aquellos dioses le maltrataban [al sacerdote] en la laguna, arrastrándole y acoceándole por el cieno y por el agua. Y si se quería levantar, tornábanle por fuerza a meter del agua, hasta que casi lo ahogaban.”[154]

A veces la muerte del sacerdote era accidental y si el fallecimiento ocurría en un periodo ritual muy importante era interpretado como una señal funesta. En otras ocasiones la muerte de un sacerdote no implicaba trasgresión ni calamidades, pero en todo caso era un evento importante que

registraba la memoria colectiva; así pasó en la migración de los mexica, quienes al huir de los culhuacanos se internan en la laguna, "Y yendo huyendo por entre aquellos carrizales se les ahogó un principal anciano de mucha cuenta, de los ayos del dios Huitzilopochtli; al cual (anciano) quemaron y honraron, dándole muy solemne y honrosa sepultura."155

La muerte del sacerdote, ya fuera por castigo, ya como señal divina u otra situación, era un acontecimiento muy importante para la comunidad y podía causar temor, animadversión o pena, dependiendo de la forma y el sentido de la muerte, pero en cualquier caso no era una muerte más, no moría un simple hombre, sino un representante de la comunidad, un canal de comunicación con lo sagrado cuya desaparición podía implicar insospechadas calamidades para el grupo.

EL SACERDOCIO Y EL DIOS PATRÓN

Para las diferentes unidades sociales y políticas mesoamericanas la comunicación con el dios patrón era fundamental para continuar su existencia. La vida misma de los hombres constituía una deuda con el creador y múltiples aspectos de la vida social eran regidos por las divinidades.

> Hablaba el diablo con los sacerdotes, con los señores y con otros, pero no con todos. Ofrecían cuanto tenían al que se le parecía; se les aparecía de mil maneras, y finalmente, conversaba con todos ellos muy a menudo y muy familiar, y [...] tenían a mucho que los dioses conversasen con los hombres [...] y oían de su boca muchas cosas antes de que aconteciesen, creían cuanto les decían; y como él se lo mandaba, le sacrificaban tantos hombres.156

En este texto vemos que la comunicación entre el dios patrón y los hombres era generalmente verbal, aunque no todos

accedían a ella, sino sólo los iniciados en el conocimiento y contacto con lo sagrado.

La importancia del dios patrón para la existencia del *calpulli* y de las entidades políticas mayores era tal que la máxima prueba de sumisión hacia otro grupo consistía en entregarle el envoltorio sagrado, disolviéndose como grupo dentro de una colectividad mayor. Tal era la disyuntiva que se presentó a los mexicas cuando tuvieron que decidir si entregar el envoltorio sagrado de Huitzilopochtli a los tepanecas de Azcapotzaco, o enfrentarlos militarmente, dice Tezozómoc que había quien proponía "nos sometamos a los tepanecas, llevémosles allá el abusión ídolo Huitzilopochtli".157

Esta indispensable comunicación con el *calpultéotl* se realizaba a través de dos vías principales. Primero, las ofrendas y los sacrificios señalados por el calendario, es decir, cumplir con el culto y los ritos prescritos para la deidad en cuestión, así como ofrecer ciertas ofrendas y realizarlas con una periodicidad prescrita, además de otros aspectos, como lo presenta la "Relación de Coatépec" respecto del culto a Quetzalcóatl, "hacían a este ídolo sus sacrificios y le ofrecían resina blanca y papel, y consultaban con el Demonio que en él se revestía lo que querían saber."158

Segundo, la más importante vía de comunicación consistía en hablar directamente con los dioses, quienes asumían diferentes apariencias, como Tezcatlipoca que se manifestaba bajo la forma de un mono o de un ave,159 mientras que a los sacerdotes de Tehuacan se les aparecía una divinidad bajo la apariencia de una cabeza de larga cabellera160 y otras deidades en figura de hombre principal,161 o de ladino para los ixiles contemporáneos.162

Una de las formas más comunes de comunicarse con los dioses era durante el sueño, porque se pensaba que durante éste el hombre podía entrar en contacto con la realidad sacra gracias a un desprendimiento de la entidad anímica del *tonalli*, la cual viajaba por los planos superiores e inferiores del cosmos.163 Esto lo podemos ver con claridad entre las deidades purépechas Curisticaneri y Urindecahuecara, que "muchas veces, en sueños, les hablaban."164 Durante la migración mexica se dice que Huitzilopochtli se comunicaba con sus *teomama* "en sueños como solía".165 La fuerza e importancia de esta vía de comunicación llega hasta nuestros días en Guatemala, donde, como se ha visto, los contadores de los días reciben mensajes divinos en sueños.

Otro modo de comunicarse con la divinidad era a través del uso de los psicotrópicos contenidos en el ya citado *teotlacualli*. Según Durán, con este preparado "era imposible dejar de volverse brujos o demonios, y ver y hablar con el demonio."166 Sin embargo, parece ser que dicha forma de entablar contacto fue poco utilizada por el sacerdocio, y parece más bien haber sido una vía propia de los magos y de los médicos.

En otras ocasiones la comunicación se establecía en un cierto estado alterado de conciencia, propiciado por los sacerdotes a través del autosacrificio, que seguramente estaba relacionado con una limpieza y preparación ritual para acercarse a lo sacro y vinculada también con la deuda de sangre que se tenía con los dioses; así, en la "Relación de Cempoala, Epazoyuca y Tetliztaca" se dice que,

> cuando pedían algo al Demonio, primero horadaban la lengua con una lanceta y, después, pasaban un manojo de paja y otras varas de mimbre; y otros, horadaban el molledo del muslo, o donde les parecía, otros, en los plestorejos de

> las orejas; y se sahumaban.167

Compárese esta descripción con el relato de Hernando Ruiz de Alarcón sobre un penitente indígena en pleno siglo XVII,

> se picaba las orejas en las partes donde las mujeres se ponen los zarcillos, hasta derramar mucha sangre, y echábanla en unos vasitos que se hacían en las piedras a modo de saleros, y así se rompían las orejas de manera que venían a quedar cuando ya viejos, como grandes anillos [...] También se picaba debajo del labio sobre la barba, hasta agujerárselo como ventana, y algunos también la lengua en la parte superior.168

Es importante hacer notar cómo una práctica común del sacerdote, en este caso el autosacrificio, puede servir, en determinados momentos, para lograr fines específicos.

En la *Historia Tolteca Chichimeca* se hace mención de una invocación que efectuaban los *teomama* en ciertas circunstancias. Tales invocaciones están acompañadas de acciones rituales que son poco claras en el texto, pero que permitían comunicarse directamente con el dios Tezcatlipoca.169

Por su parte, Cristóbal del Castillo relata cómo el dios Huitzilopochtli se comunicaba con el *teomama* mexica a voluntad; es decir que el dios determinaba el momento y el lugar de la comunicación.170

La relación entre lo sagrado y lo profano es en ambas direcciones, los hombres buscan acercarse a los dioses, pero estos últimos también buscan relacionarse con los hombres, pero ¿qué es lo que los hombres necesitan de los dioses, y qué requieren las deidades de los profanos?

En primera instancia la comunicación tiene como fin revelar al grupo, a través de los sacerdotes, la voluntad divina, que es, en cuanto tal, ineludible, para orientar la organización y dinámica del grupo. Esta comunicación era particularmente común y muy fuerte durante las migraciones, en ellas los

dioses patronos indicaban al grupo la ruta y escalas de la migración, su actitud frente a otros grupos, pues, como dice el *Códice Ramírez* "finalmente no se movían un punto sin parecer y mandato de este ídolo".171

En ocasiones apremiantes y difíciles, son los hombres los que toman la iniciativa y consultan a los dioses a través de los intermediarios religiosos. Por ejemplo, la *Historia tolteca-chichimeca* relata cómo un sacerdote consultaba a la divinidad sobre si cierta tierra es el lugar de su asentamiento: "¡Oh Tloque! ¡Oh Nauque! ¡O Ipalnemohuani! Te ruego, ¿acaso Aquí nos haces merced, nos das tu agua, tu cerro [tu ciudad]? ¿Cuál es tu voluntad? Ten misericordia de nosotros, tus *maceualli*, que en ti confiamos."172

Por su parte Motolinía relata cómo un grupo nahua que habitaba en Xoconusco padecía por los grandes tributos impuestos por los olmecas xicalancas, razón por lo cual los jefes del grupo piden a los sacerdotes que establezcan contacto con las deidades. Al cabo de un periodo que suponemos penitencial los intermediarios obtienen la respuesta divina que ordena que la comunidad debe partir e iniciar una migración.173

También los grupos ya establecidos consultaban a sus dioses a través del autosacrificio de los sacerdotes, tal como ocurría en el poblado de Alahuiztlan: "Cuando le querían hablar y pedir algo se picaban la lengua y las orejas. Apareciáseles muy a menudo en figura de hombre. Hablaba y trataba con ellos, y decianles lo que habían de hacer."174

Ahora bien, para comprender la importancia del sacerdote en esta relación hay que evidenciar cómo en todas las modalidades y direcciones de la comunicación el sacerdote

funge como el canal que permite el contacto entre los hombres y los dioses, como el punto por el que pasan los mensajes de lo sagrado hacia lo profano y viceversa. Para que esto resulte más claro hemos elaborado la siguiente secuencia:

Dios –› voluntad divina –› sacerdote –› comunidad –› acción.

O

Situación –› comunidad –› sacerdote –› dios –› voluntad divina –› sacerdote –› comunidad –› acción.

Antes que a la comunidad el dios hace saber al sacerdote, *huehue* o *teomama*, su voluntad. Es el intermediario quien sueña, habla e invoca a la deidad, pues, como es claro, es él quien está más cerca de lo sacro. El sacerdote es el eslabón central de la cadena que une a los hombres con los dioses. De esto se colige que el sacerdote tenía una gran importancia social y política, pues él sabía cómo acercarse a la deidad y ésta le comunicaba las decisiones que todo el grupo debía acatar. Esta relevancia social es bellamente expresada por la "Relación de Hueytlalpa", al decir que "Adoraban a unos indios muy viejos que ellos escogían para su rito, porque estos eran agüeros, y hablaban con el Demonio, y los tenían por dioses y como dicho es, los adoraban."[175]

Un problema importante del sacerdocio prehispánico es el de sus jerarquías, en el caso del *tlatocáyotl* podemos afirmar que éste tenía una gran complejidad que se puede apreciar en la abundante lista de cargos sacerdotales que aporta Sahagún.[176]

En contraste, para el *calpulli* tenemos escasa información que nos revele su situación a este respecto; sin embargo, es posible tener alguna idea de cierto tipo de organización

sacerdotal popular. Frente al común término de *tlamacazqui* "ofrendador", existen otros términos que parecen indicar una mayor jerarquía, tal es el caso de *tlenamacac*, "el dador de fuego" o "sahumador", que sólo se aplicaba a intermediarios que sobresalían del resto. Otra palabra que indica mayor importancia es *teopixqui*, "el guardador del dios".177

Pues bien, encontramos que en ciertas poblaciones se utilizan estos dos últimos términos para designar a los sacerdotes, particularmente a los que tenían contacto directo con las divinidades, por ejemplo se usa *tlenamacac* con ese sentido en las poblaciones de Cempoala, Epazoyuca, Coatépec y Chimalhuacan,178 mientras que *teopixque* es usado en Epazoyuca.179

En otros casos sólo se hace mención de "viejos principales" para distinguirlos del resto de los sacerdotes. Tal situación se da en las poblaciones de Ichcateopan, Tzicaputzalco y Tetela.180

Por su parte, Jacinto de la Sema nos dice que existían los *papahuaque*, y que "fuera de estos había en diferentes lugares otros, que eran como sacerdotes, y como ministros destos, llamábanse Tlamacazque".181

Durante las migraciones es posible distinguir una diferenciación social y de poder. Así lo muestra Durán cuando relata el viaje que, en tiempos de Moctezuma Ilhuicamina, hacen los magos a Aztlan; ahí los enviados del *tlatoani* se encuentran a un viejo que les dice quiénes salieron del lugar,

> Tezcatetl, Acacitli, Ocelopan, Ahatl, Xomimitl, Ahuexolotl, Huicton, Tenoch. Y estos eran siete varones, y estos siete iban por caudillos de cada barrio. Sin estos, fueron cuatro ayos de Huitzilopochtli, maravillosos, lo cuales se llaman Cuahtloqueztli y Axolohua y otros dos.182

El texto ayuda a comprender el orden durante las migraciones, ya que el parecer cada *calpulli* tiene su propio líder y su dios particular; pero el conjunto emigrante era comandado por cuatro sacerdotes *teomamas* y protegidos por una sola deidad general.183

Lo cual podemos presentar de manera gráfica con el siguiente cuadro,

NIVEL DIVINO	NIVEL DE SACERDOCIO Y CONDUCCIÓN	NIVEL SOCIAL
Calpultéotl principal (Huitzilopochtli)	Los cuatro *teomamaque* de Huitzilopochtli	*Calpulli* principales
		Mando político
Dioses patronos secundarios	Caudillos y sacerdotes secundarios	*Calpulli* secundarios

Es muy posible que el orden y la organización social durante las migraciones estuvieran en estrecha correspondencia con una jerarquía divina, es decir, si los cargadores del dios Huitzilopochtli son de mayor jerarquía que los caudillos y sacerdotes del resto de los *calpulli* era porque su dios era más relevante que los otros dioses patronos. Así mismo, la preeminencia social de un determinado *calpulli* se justificaba, religiosamente, en la creencia de que su dios era de mayor jerarquía y poder. Ello redunda en la existencia de una correspondencia entre los niveles divinos, los sociales y la organización sacerdotal.

Ahora bien, las diferencias de jerarquía en las migraciones no se limitaban a la mencionada, sino que entre los mismos *teomamas* existían niveles, así Chimalpain nos dice que el sacerdote Cuauhtlequetzqui mandaba en ocasiones al

tlenamacac (sahumador) Tenuch y celebraba los sacrificios más importantes.184 Por su parte Durán menciona mucho a Cuauhtlequetzqui "Por ser el más principal de los cuatro."185 Cristóbal del Castillo, en su versión de la migración mexica, dice cómo el Tetzauhteotl se comunicaba principalmente con el caudillo y sacerdote Huitzilopoch, quien estaba por encima de los sacerdotes con cargos de sahumadores, grandes ayunadores, ofrendadores sahumadores (*tlenamaccaque in huehueitin mozahuque tlamacazque*).186

Estos datos referentes a un *teomama* principal están gráficamente corroborados en las láminas 2 y 4 del *Códice Boturini* (figuras 7 y 8), en donde vemos a los cuatro cargadores de la deidad en fila portando cada uno un envoltorio sagrado: el primero de ellos, bajo el glifo de una serpiente, carga a Huitzilopochtli con el cual habla. Es decir, quien encabeza a los *teomamas* es quien porta el bulto sagrado con la deidad principal, pero, entonces ¿qué hay en los otros bultos sagrados?

Hay dos posibles respuestas: 1) Son objetos y reliquias de la deidad principal, 2) Son bultos sagrados de otros dioses. El *Códice Azcatitlan* parece confirmar la segunda opción, pues en las láminas VI, VII, XI (figura 13) es posible observar el espejo de Tezcatlipoca asomando de los bultos sagrados de algunos *teomama*. Esto confirma nuestra idea de que durante las migraciones había diferentes *calpulli* con su propio dios patrón.

Figura 13
Códice Azcatitlan, láminas VI, VII, XI

En contraste, en los grandes centros urbanos, de igual manera que los *calpulli* se encontraban subordinados al aparato estatal, y así como los *calpulleque* estaban sometidos a la estructura administrativa central, y los dioses patronos populares se veían ninguneados por los poderosos dioses estatales, los modestos sacerdotes de *calpulli* eran controlados por la organización religiosa estatal,

“mandándoles en las cosas convenientes y castigándoles sus excesos.”187

TEMPLOS

Los sacerdotes realizan sus funciones en ámbitos separados de lo profano, en sitios cualitativamente diferentes de aquellos en los que se mueven los hombres comunes. Es decir, los intermediarios actúan en espacios sagrados.

El templo es el lugar sagrado en el que los sacerdotes realizan los principales actos de intermediación, por esto el emplazamiento del templo no puede ser elegido al azar, sino que debe ser “buscado”, porque el sitio donde ha de erigirse ha sido determinado por los dioses en los orígenes del mundo y cada grupo mesoamericano migrante debe buscar en la geografía los signos y señales que su *calpultéotl* ha dejado para que reconozcan y encuentren “su” lugar; esto se ve con toda claridad en la *Relación de Michoacán*,

> hallaron el asiento de sus cues llamado Petazequa que eran unas peñas sobre alto encima de las cuales edificaron sus cues. Que decía esta gente en sus fábulas, que el dios del infierno les envía aquellos asientos para sus cues a los dioses más principales.188

Se ve cómo el lugar físico del asentamiento es obra de los dioses, viene del inframundo, del seno de la tierra. La naturaleza telúrica y pétrea del templo exige que provenga del interior de la tierra misma. Este asiento tectónico del templo incluso tiene marcados los sitios donde han de ser hechas las representaciones plásticas de cada numen. Prosigue el relato de la *Relación*: “Mirad que esta piedra es la que se debe llamar Zirita Cherengue y esta Uacusecha, que es su hermano mayor, y esta Miuequa Ajeua, pues mirad que

son cuatro estos dioses."[189] Son cuatro deidades para hacer presentes los poderes de las cuatro direcciones del universo.

El templo es un punto de fuerza y comunicación sagrada, en él los tres planos del cosmos se comunican, haciendo de este lugar un puente entre los hombres y los dioses. El templo representaba al universo mismo, y las cuatro direcciones del cosmos confluían para constituir la quinta dirección y también para establecer el paso de las fuerzas sacras por los tres planos del mundo, como se lee en la *Relación de Michoacán*,

> Este susodicho lugar tuvieron sus antepasados en mucha veneración y dijeron que aquí fue el asiento de su dios Cuiricaueri y decía el cazonci pasado que en este lugar, y no en otro ninguno, estaba la puerta del cielo por donde descendían y subían sus dioses.[190]

El templo, representación del mundo y canal de comunicación con el cosmos, también es el *teocalli*, la casa del dios patrón, de ahí la enorme importancia del templo en las antiguas formas de ver el mundo y la relevancia de aquellos hombres capaces de actuar, para bien del grupo, en aquel umbral e intersección de la totalidad de las fuerzas sacras que sustentaban a su *calpulli* y al cosmos.

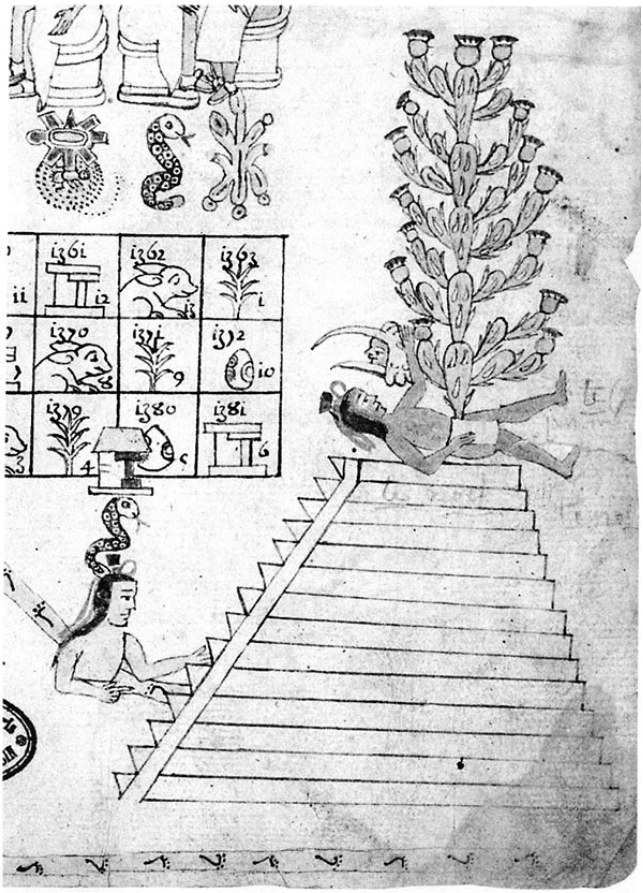
Como es de pensarse un sitio de tal importancia no se puede abordar así como así, es necesario, primeramente, que los signos divinos se muestren a los hombres y así, a los mexicas se les devela un lugar de blancura, con árboles blancos hasta en sus hojas, y de igual manera ranas, peces y serpientes blancas.[191] Y aunque todos los hombres pueden ver los signos, sólo los *teomamas* son capaces de interpretarlos correctamente y de comunicar la voluntad divina oculta en ellos al resto del grupo,

> Los sacerdotes y viejos, acordándose de lo que su dios les había dicho, empezaron a llorar de gozo y alegría y ha hacer grandes extremos de placer y

> alegría, diciendo: "!Ya hemos hallado el lugar que nos ha sido prometido [...] Consolaos, hijos y hermanos, que lo que os ha prometido vuestro dios hemos ya hallado y conseguido".192

Aun después de descubierto el sitio designado por el *calpultéotl* no puede ser ocupado sin antes realizar un sacrificio que permita dedicar su *teocalli*. Por ejemplo los colhuas sacrificaron cautivos para poder edificar sus templos; los totomihuaque sacrificaron huexotzincas con el mismo fin.193 Los mexicas, por orden de su dios transmitida y cumplida por los *teomama*, sacrificaron a Copil y enterraron su corazón en el lugar de la futura fundación. Ahí, según la lámina XII del *Códice Azcatitlan* creció el tunal, símbolo sagrado de Huitzilopochtli (figura 14).194

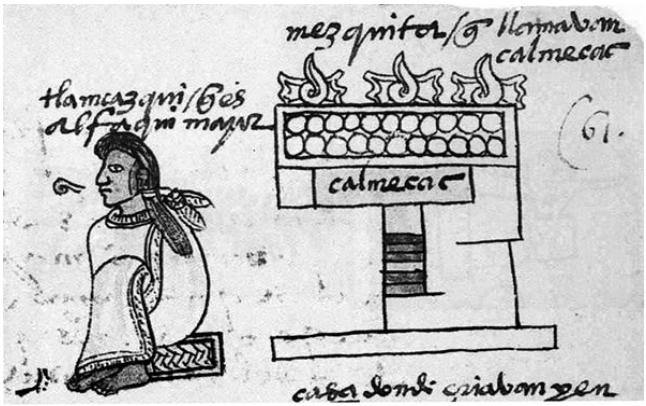
Figura 14
Códice Azcatitlan, lámina XII



Si bien los templos y su entorno representan el cosmos, tal parece que tanto su forma específica como su ornamentación particular estaban en correspondencia con el dios que alojaban, pues cada uno de los pueblos que salían de Chicomoztoc "sacó el dios que tenía, y la manera de su templo, porque en los templos tenían diferencia, y no eran los unos como los otros, y ansi los pintaban diferenciados".195 Esta afirmación de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* cobra sentido con los datos que

relacionan la doble planta de los templos dedicados al dios Ehecatl, con su parte rectangular adosada a una circular,[196] así como con el uso de "almenas" de caracoles cortados —emblema de Quetzalcóatl— en los *calmécac*, las escuelas dedicadas a este dios (figura 15).

Figura 15
Códice Mendocino, folio 61r, *calmécac* con caracoles cortados de Quetzalcóatl



El templo, en su calidad de casa del dios e imagen del mundo (*imago mundi*),197 se constituía como el fundamento sacro de las poblaciones, por ello, durante las migraciones, cuando se detenían en algún sitio, así lo primero que se realizaba "era edificar casa o tabernáculo para su falso dios, y poníanle siempre en medio del real que asentaban."198

La importancia del templo como sede de las fuerzas que sustentan en el plano de lo sagrado al grupo era tal que su conquista e incendio en las guerras marcaba el término del conflicto, puesto que significaba la derrota de la deidad residente en ese templo frente a la deidad de los vencedores, por ello, en esas circunstancias, toda resistencia profana era inútil, pues los dioses en su propia lucha han decidido la suerte de los hombres en conflicto.199

El templo era el centro de las poblaciones, era el eje en tomo al cual las diferentes construcciones se edificaban, pues en tanto que el templo era una concentración de fuerza sacra y un modelo del cosmos que permitía ordenar y sustentar el espacio que podían habitar los profanos. Esto lo podemos

apreciar claramente en la ocupación mexica de Coatépec, donde

> Los mexicanos [...] edificaron luego, como solían, el tabernáculo de su dios, con que el propiciatorio y sacrificadero que, a manera de altar, usaban, y al rededor de el todos los demás dioses [...] Asentados ya y puestos en orden sus tiendas, al rededor del tabernáculo, por orden que su dios y sacerdote les mandaban, unos al oriente, otros al poniente, al medio día y al norte.200

Y se ve refrendado por Juan de Tovar al referir que, en la fundación de Tenochtitlan, Huitzilopochtli dijo a uno de sus sacerdotes

> Di a la congregación mexicana que se dividan los señores cada uno con sus parientes, amigos y allegados en cuatro barrios principales, tomando en medio la casa que para mi descanso habéis hecho [...] Después de divididos los mexicanos en estos cuatro barrios, mandóles su dios que repartiesen entre sí los dioses que él les señalase y que cada principal barrio de los cuatro, nombrase y señalase otros barrios particulares, donde aquellos dioses fuesen reverenciados.201

Los textos muestran la forma en que el templo fungía como punto de referencia para la organización espacial de todo el asentamiento, estructura que corresponde al modelo cosmológico de las cinco regiones del mundo, el dios patrón general al centro, mientras que en los cuatro cuadrantes se ubicaban los *calpulli* secundarios con sus respectivos dioses. Y todo por mandato del numen supremo que habla por boca del sacerdote; porque si bien en la mentalidad religiosa mesoamericana es el *calpultéotl* quien determina las cosas, en la vida social es el *teomama* quien expresa la voluntad sacra, quien dirige el orden espacial del grupo.

El templo también revestía importancia económica, ya que al parecer el intercambio de productos estaba bajo la protección divina, como puede pensarse por la cercanía del tianguis y el templo señalada por Durán,

> Los mercados de esta tierra eran siempre fronteros de los templos de los dioses, o a un lado, y en el pueblo (en) que se celebraba tianguiz aquel día tenía como fiesta principal en aquel pueblo o ciudad y así, en el momoztli donde estaba el

ídolo del tianguiz ofrecían mazorcas de maíz, ají, tomates, fruta y otras legumbres y semillas y pan; en fin, de todo lo que se vendía en tianguiz.202

Durante las migraciones, el intercambio de bienes de consumo primario se realizaba frente al *momoztli* del dios patrón y bajo la mirada de los *teomamaque*. También en los establecimientos provisionales se practicaba la agricultura, pero la cosecha podía ser abandonada si así lo disponía el *calpultéotl* a través de los sacerdotes.203

El templo también era un centro judicial, era un lugar donde se imponían castigos a quienes transgredieran las normas del orden social. Por ejemplo, en Tuzantla se ejecutaba a los delincuentes frente a los dioses patronos. Muñoz Camargo refiere que en Tlaxcala las mujeres transgresoras eran condenadas a ser sacrificadas a los dioses. Sahagún por su parte señala que en la fiesta a las diosas *cihuapipiltin* mataban en su honor a todos los delincuentes condenados a muerte; todo parece indicar que las ejecuciones se verificaban en los *calpulli* que tenían dos calles que se cruzaban, pues en ellos había templos dedicados a estas divinidades.204 El robo a los templos se castigaba reduciendo al culpable a la condición de *tlacotli*, un cierto servidor temporal no remunerado, si era la primera ocasión y si reincidía era ahorcado.205

Por todo lo dicho puede afirmarse que los templos eran el centro físico, social y religioso de las poblaciones a las que sustentaban. Ahora bien, cada grupo y unidad social tenía su propio centro de comunidad. Claro está que había niveles de poder y de desarrollo constructivo, de esta manera Cholula tenía un enorme templo dedicado a los mayores dioses, pero también

había por toda ella bien ochocientos ídolos menores, en sus iglesuelas o ermitas

> por todos los barrios, donde asimismo hacían sus ritos y ceremonias, adoraciones, y sacrificios de los hombres que cada barrio le cabían en la guerra. Y estos ídolos tenían, también, unos cerrillos menores hechos a mano […] con su ermita en lo alto, llamado Teucalli, que quiere decir "casa de dios", donde los ídolos estaban.206

El texto nos muestra con toda claridad cómo cada uno de los *calpulli* que conformaban el *tlatocáyotl* cholulteca poseía su propio templo. Cada comunidad tenía, pues, "su" centro, De manera significativa el nombre náhuatl de estas construcciones era el de *calpulco*, que literalmente significa "en el *calpulli*".207

Aquí debemos acotar una de las confusiones más frecuentes del término *calpulli*, pues, según una de sus traducciones clásicas, viene de *calli*, "casa", y *pulli*, "grande", "casa grande" o "casota". Y ese parece ser uno de los sentidos del término, el de designar un edificio grande donde se llevaban a cabo actividades colegiadas administrativas y rituales. Tal como lo permite entender Sahagún cuando describe unas edificaciones del recinto sagrado de Tenochtitlan que reciben justamente ese nombre: "A estas casas se recoxían a ayunar y hacer penitencia cuatro días todos los principales y oficiales de la república las vigilias de las fiestas".208

Como hemos dicho había ciertos *calpulli* más preeminentes que otros, y así las construcciones religiosas de cada uno variaban según su importancia social y el poder religioso de su dios. Esto parece confirmarlo Motolinía al escribir, "en el mismo pueblo, a un cuarto de media legua y en cada barrio o parroquia tenían otros patios pequeños o do había tres o cuatro teucales, y en algunos cinco o seis, y en otros uno".209

Como ya se ha dicho es posible que dentro del propio *calpulli* se localizara el templo y estuviera asociado a los linajes de

tlaxilacalli llamados *teocaltitlan*, “lugar donde se hacía la casa del dios”. Pomar señala cómo el templo del ídolo del dios Tezcatlipoca, en Tetzcoco, estaba en el *calpulli* del Huitznahuac porque “sus antepasados lo habían traído al tiempo que a esta tierra vinieron”.210

Al estar unidos los linajes más importantes de cada *calpulli* con el templo local resulta que una de las bases religiosas del poder político y la diferenciación social radicaba en el origen social de quienes eran los especialistas en el cuidado del *calpulco*, en quienes eran capaces de mantener las relaciones sagradas que permiten la existencia de la comunidad. Así, el sacerdocio de *calpulli* estaba unido a los *tlaxilacalli* preeminentes, como al *teocalli* y, consecuentemente, al dios patrón de la comunidad, lo cual redundaba en un concepto y práctica social que permitían mantener el orden jerárquico de cada unidad social, ya fuera *calpulli* o *tlatocáyotl*.

Es decir, si un grupo detentaba prerrogativas sociales, económicas y políticas sobre el resto, era porque, en la mentalidad religiosa, este grupo tenía los conocimientos y los intermediarios, sin “polvo en el corazón”, capaces de sostener la relación favorable con lo sagrado, de ser gratos al *calpultéotl*, de mantener en buenas condiciones su casa, mientras que el resto de los profanos de esa comunidad eran incapaces de hacer lo mismo, y por eso deben estar supeditados a las órdenes de los voceros de los dioses.

Igualmente, cada individuo participaba en varios niveles de religiosidad, como lo era el familiar y el de *tlaxilacalli*, también el del *calpulli* o el de todo un pueblo, e incluso el correspondiente al *tlatocáyotl*, mismos que a la vez eran correspondientes y sustentadores de la estratificación social y

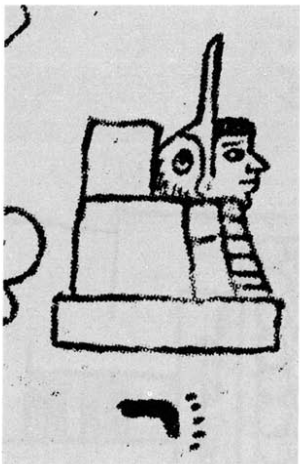
política. Estos diferentes estratos o niveles de vida religiosa se articulan espacialmente en los templos; esto significa que cada tipo de organización religiosa tenía su propio centro sacro de realización.

A cada nivel de organización social y política correspondía un tipo particular de recinto sagrado en el cual se celebraba un culto con un determinado "campo de aplicación" o "radio de acción". Por ejemplo, si un rito se verificaba en un *calpulco* de macehuales implicaba la participación de los integrantes de esa comunidad presididos por un viejo sacerdote; si era en el templo central de una comunidad agraria, todos los *calpulli* pertenecientes a ella participaban y el sacerdote de mayor jerarquía era quien oficiaba la ceremonia; si se trataba de una fiesta en el Templo Mayor de Tenochtitlan podía incluir a todos los *calpulli* de la urbe y estaría efectuada por sacerdotes pillis de alta jerarquía y especialización. De esta forma cada dios, cada tipo de templo y cada sacerdote estaban ligados a una determinada unidad social de manera indisoluble y orgánica.

En el mismo sentido, puede verse que durante las migraciones los envoltorios sagrados que contenían las reliquias de los dioses patronos eran los centros de comunicación con el *calpultéotl*. Portados por los cargadores del dios constituían los ejes móviles de las comunidades y las deidades, por boca de los *teomama*, determinaban la conducta del grupo, pero no todo era camino, había paradas y en ellas, como ya se ha dicho, lo primero que se hacía era poner el templo del numen. Esta construcción, que era muy pequeña y tenía la forma de una minúscula pirámide, recibía el nombre de *momoztli*. Este pequeño templo aparece representado en

los códices *Boturini* y *Aubin* (figura 16).

Figura 16
Códice Boturini, lámina 3; *Códice Aubin*, folio 4v; *Momoztli*



Los templos también requerían de servicios profanos para existir, ya que de la misma manera como el *calpultéotl* sustentaba a las poblaciones irradiando su fuerza sagrada desde su asiento terrenal, los profanos tenían la obligación colectiva de construir y mantener al pequeño templo local. Los dioses dan sus dones a los hombres y estos lo retribuyen

con toda clase de trabajos.

La primera obligación, una vez reconocido y consagrado el sitio con los rituales correspondientes, era la hechura misma del templo, que se hacía a través de trabajo comunal, al igual que se hacía con las casas de los principales del grupo y las obras públicas.211 Las obligaciones para con la casa del creador particular incluían el mantenimiento y cuidado del recinto sagrado; por ejemplo, Nappatecutli, el dios inventor del arte de hacer esteras, era el patrón de

> Estos oficiales de hacer petates y otras cosas de juncia tenían cuidado de ataviar y componer y barrer y limpiar y sembrar juncia en el templo deste dios. Tenían asimismo cuidado de poner petates y asentadores de juncia que llaman icpales, y que hubiese allí toda limpieza y todo avío, de manera que ni una paja ni otra cosa estuviera caída en el templo.212

De esta manera la estrecha relación entre los integrantes de un *calpulli* y su dios patrón se manifiesta en el cuidado de su casa. Por otra parte, en el templo deben estar los signos y emblemas propios de la divinidad y del oficio que ha otorgado a sus hijos, sembrar la materia prima del tejido de fibra vegetal, las obras de cestería ya concluida y, algo muy importante, el no dejar que el polvo entre al recinto. Este último punto tiene dos explicaciones, por una parte el polvo es el símbolo de la impureza y del pecado y por ello no puede estar en el *teocalli*, la otra explicación es que el polvo constituye un elemento profano que puede contaminar a lo sagrado. Es por esto que Ruiz de Alarcón señala que para el siglo XVII "Había en cada pueblo uno como patio muy barrido [...] como iglesia".213

Estas obligaciones de prestar servicios a los templos locales estaban muy generalizadas214 y no sólo se restringían al trabajo, sino que también incluían el pago de la deuda

contraída por los dones sagrados en especie; dicho pago incluía proveer de bienes y servicios a los representantes terrenos de las deidades, así, en pleno siglo XVII, Serna declara que "Las casas destos [*tlamacazque*] tenían todos obligación de servirlas, y barrerlas; para los menesteres de ellas acarreaban agua y leña, y daban todo lo necesario".215

En los diversos actos de culto y ritos realizados en los templos se dejaban abundantes ofrendas y primicias dedicadas a las deidades; los sacerdotes, como representantes del dios, consumían una parte. Al respecto puede cotejarse cómo en el pueblo de Cuezala los sacerdotes se quedaban con las mantas de las ofrendas y Muñoz Camargo afirma que en Tlaxcala los sacerdotes comían de las ofrendas y primicias que se dejaban en los templos.216

A este respecto Pedro Ponce es muy preciso y esclarecedor: en su obra relata un rito de finales del siglo XVI, dedicado al dios Xiuhtecutli, en el que se ofrendaban, por partes iguales, al fogón de hogar y a la iglesia, tamales, pulque y cacao. Después de verificado el rito, con la parte ofrecida en la iglesia, "dan de almorzar a los teopantlacas [gente del templo], y lo mismo se hace con la parte ofrecida al fuego, que es para los mayorales."217

Los sacerdotes reciben los alimentos después de haber sido hecha la ofrenda, es decir, de otorgar su parte a las deidades. Dicha parte puede ser material, como en un sacrificio al destruir la ofrenda, pero puede no serlo, como en este caso en que la parte de la ofrenda al dios Xiuhtecutli no se destruye y es consumida por los profanos importantes. Así la parte que le toca al dios no es la material, sino otra cosa que está contenida en la ofrenda y que el dios recibió en el templo y

en el fogón. Puede pensarse en algo similar a las actuales ofrendas del día de muertos, en las cuales los difuntos consumen el espíritu, esencia, substancia o aroma de la ofrenda, mientras que los vivos, una vez que ha pasado el periodo ritual, reciben el resto. Algo similar parece ocurrir en el Posclásico. Los dioses recibían una substancia diferente a la visible, y que estaba contenida en los objetos ofrendados. Esta distinción parece corresponder a lo que Alfredo López Austin ha denominado materia pesada, para la materia tangible, y materia ligera, para la sutil y casi imperceptible.218

Entre los recursos de los recintos sagrados destacan las *teopantlalli* o tierras de los templos, éstas eran tierras cuyo usufructo estaba destinado a mantener a los sacerdotes y a solventar los gastos del culto y el mantenimiento de los templos,219 sin embargo, parece ser que estas tierras eran parte de las posesiones estatales,220 pero hay elementos que nos permiten pensar que algunos *calpulli* pertenecientes a *tlatocáyotl* hegemónicos en expansión sí contaban con tierras especialmente dedicadas al culto de sus dioses patronos. Esto lo permite suponer Durán al afirmar que después de la derrota de Azcapotzalco los mexicas repartieron las tierras tecpanecas en varias partes, y

> repartieron a los barrios, tantas brazas a cada barrio, para el culto de sus dioses, y estas son las tierras que agora llaman *calpullali* [tierras del *calpulli*] También dieron a sus barrios para el culto de sus dioses; a cada barrio su suerte [de tierra], para que lo que allí se cogiese, se emplease en cosas y ornato del culto de aquel dios que en aquel barrio o colación se celebraba.221

Esto significa dos cosas muy importantes. Primero, que al menos durante los primeros tiempos de la expansión tenochca, existieron tierras de los templos de *calpulli*, aunque es posible suponer que sólo les fueron otorgadas a los

macehuales en un momento de crisis para justificar la decisión de los pillis de entrar en conflicto con el señorío tepaneca y que al consolidarse el aparato político y administrativo estatal estas tierras pasaron a manos de los poderes hegemónicos.222

Segundo, las *teopantlalli* tienen historicidad, no siempre han estado ahí, son parte de una política de expansión y dominio de unos pueblos sobre otros. Los dioses estatales, al conquistar la casa de otras deidades a través de las guerras que libran los profanos, manifiestan su poder y reciben su pago: más ofrendas, tributos y tierras para engrandecer sus *teocalli* y su culto.

Empero, es posible pensar que los *calpulli* de macehuales con *teopantlalli* constituían una excepción, y lo normal era que los calpullis pertenecientes a estados o a poblaciones rurales, no contaran con más tierras de las del común o *calpullalli*.

Sobre estas tierras hemos hablado con anterioridad; por lo que remitimos al lector al capítulo anterior y a los trabajos de Castillo y López Austin.223 Este último autor realizó un cuadro en el que propone una estructura agraria para el Altiplano Central, en el que se puede buscar el tipo de tierras de *calpulli* con los que posiblemente se sustentaran a los sacerdotes y a los *calpulco*. Nos encontramos con que de las seis subdivisiones de tierras del *calpulli* que este autor propone, dos se ajustan más a lo que buscamos. Son las *chinancalli*, tierras dedicadas al sustento de las familias de los *calpuleque*, es decir, a los linajes más importantes, las otras son las "tierras para los gastos del *calpulli*", y que servían justamente para solventar los gastos comunales, como lo era el sostenimiento del *telpochcalli* local.

El lector habrá ya deducido por qué estas tierras nos parecen las más posibles: las primeras porque sustentaban a los linajes preeminentes de la comunidad, de donde pensamos surgían los sacerdotes del *calpulli*, por lo que es posible que estos fueran mantenidos con los frutos de esas tierras, y las segundas porque cual gasto es más comunal que el destinado a sostener el templo del creador y a sus voceros terrenos. Sin embargo, no hay datos concretos para probar o apoyar con mayor fuerza esta última idea.

El dominico Durán aporta datos acerca de un nuevo elemento, se trata de la afirmación de que los sacerdotes de *calpulli* vivían de limosnas. La afirmación es tan extraña y contradictoria respecto de otros datos que vale la pena citarla en extenso,

> los sacerdotes y ministros de los templos en esta tierra [...] vivían en pobreza y no comían sino de limosnas y de las ofrendas y oblaciones que a los templos acudían, y de las limosnas que les daban sin tener rentas, ni tierras, ni patrimonios [...] y así nunca les faltaba de comer y todo lo que habían menester [tenían] muy cumplidamente.224
>
> Lo que hay que contar [...] es que este día hacían los sacerdotes una cerimonia por todo el pueblo [...] todos los sacerdotes de poca cuenta de los barrios, andaban de casa en casa con un brasero en la mano y, por muy de baja suerte que el dueño fuese, le incensaban toda la casa, empezando desde los umbrales hasta el postrero y último rincón. Habiendo incensado la casa, empezaban luego por las alhajas de casa, e incensaban el fogón, y luego la piedra de moler, y luego el tiesto donde cuecen el pan, y luego las ollas y ollitas y cantarillos, platos, esstudillas, aderezos de tejer, instrumentos de labrar la tierra, las trojes e instrumentos de sus oficios. En fin, no quedaba cosa, hasta los cestillos y canastillas de tejer y de hilar y de tener pan. A estos sacerdotes estaban obligados todos los caseros a dar alguna limosna que les daban, porque, como he dicho, vivían de limosnas y en pobreza [...] Así estos sacerdotes, no comían otra cosa, sino de lo que de limosna les daban y les ofrecían por las puertas.225

Si leemos el primer texto con atención vemos cómo después de la afirmación de que los sacerdotes vivían en pobreza se pasa a decir que “nunca les faltaba de comer y todo lo que

habían menester muy cumplidamente". Si bien parece que no poseían bienes a título personal ciertamente no vivían pobremente.

El segundo texto aclara que las "limosnas", no son donaciones de caridad, desprendimientos individuales voluntarios, sino que después del rito de sahumación en una fecha fijada en el calendario, todos los jefes de casa debían dar algo a los sacerdotes pues "estaban obligados".

Lo que pasa es que Durán, al utilizar términos occidentales para describir al mundo náhuatl prehispánico extrapola conceptos, y con ello da la apariencia de prácticas inexistentes. No se trata de limosnas, sino de una especie de reciprocidad obligatoria para con los intermediarios, estos dispensaban y distribuían los favores divinos a todos los integrantes de un *calpulli*, quedando éstos obligados a dar bienes profanos en agradecimiento por los beneficios sagrados.

III. EL CULTO Y EL RITO PÚBLICO POPULAR

Somos los siervos de los dioses y del pueblo, somos los maestros, los médicos, los guías en la religión y el más allá.
NAGUIB MAHFUZ.

La importancia del culto y el rito para el conjunto de la vida social proviene de que son los medios por los cuales los profanos pueden reafirmar los lazos que los unen con su particular creador y dispensador de la vida.

EL CULTO

El culto permite renovar periódicamente la afluencia de las fuerzas sacras que sustentan la existencia misma del *calpulli* y el cosmos, tal y como puede apreciarse en el siguiente texto de Cristóbal del Castillo sobre la migración mexica, "Los corazones, la sangre, son su alimento, su propiedad y don, por lo que siempre se ofrendará ante él [*calpultéotl*], al ofrendar ante él, se extenderá por el cielo el movimiento, el Sol".226 Sin embargo, en términos generales puede decirse que la religiosidad popular se preocupa por situaciones más concretas e inmediatas, tal y como lo señala una glosa del *Códice Magliabechiano* "do es de notar que nunca pedían sino cosas temporales como es de comer y vida, y en esto fenecía su oración".227 Situación que refrenda con toda claridad para el siglo XVII Jacinto de la Serna, al decir que los indios

> tienen por cierto, que les vienen las cosas temporales por mano de sus ídolos; y así se las piden como si estuviesen en su mano, y por eso les hacen reverencia [...] pues acuden a pedirles socorro, ayuda en sus necesidades, en sus mieses, en

sus cosechas, y granjerias.228

Efectivamente, las preocupaciones de la religiosidad popular parecen centrarse en los aspectos que redundan directamente en la continuidad y el mejoramiento material de la vida individual y colectiva, como lo son las buenas cosechas, la salud y la fertilidad, entre otros. Para lograr esto en el terreno religioso se cuenta con las vías del culto y del rito, por las cuales el grupo espera obtener vida y prosperidad. La realización del culto público dedicado al *calpultéotl* expresa, en términos religiosos, la particular forma de vida y el destino propios de una comunidad.

Así el dios mexica ordena a su pueblo que se celebren sacrificios humanos y ritos cada "mes" de 20 días, y "con la calidad de las águilas y los ocelotes, se establecerá la guerra, para que provocaréis espanto, y por eso toda la gente querrá, aspirará a la valentía del guerrero."229 El culto mexica a su dios implica hacer la guerra, tener "la calidad del águila y el ocelote", ser un pueblo conquistador que obtendrá por la fuerza militar las ofrendas humanas que le exige su *calpultéotl*, y con la sangre de los sacrificados se alimentará al sol y al dios Tezcatlipoca, quien "es el guía del *tlatocáyotl*, del conjunto de los *pillis*, del *tecucáyotl*, de la estera y la silla."230 Se trata de las formas de gobierno tradicionales de los grupos nahuas. El destino de todo el grupo es un destino hegemónico, el de ser un pueblo dominador de otros a través de la guerra, pero sólo es un destino colectivo aparente, porque el gozar de "la estera y la silla", es decir, del poder político, sólo corresponde a los *pillis* y no a los macehuales.

Es necesario establecer una distinción entre el culto y el rito popular respecto de la participación de los macehuales en la

religión estatal. Esto significa que aunque existían ceremonias estatales en las cuales participaban los macehuales esto no las convierte en una manifestación de la religiosidad popular; debe tenerse en cuenta el contexto en el que se realizan, en qué tipo de templo, quiénes presiden la ceremonia, quiénes serían los principales beneficiarios del favor divino y otros aspectos necesarios para poder saber si los macehuales son los favorecidos por la ceremonia o sólo las comparsas.231

La religión de *tlatocáyotl*, justamente por sus afanes totalizadores y de respaldo al poder hegemónico trataba de incluir a todos los grupos sociales en sus ritos, pero el objetivo no era responder a las necesidades de las comunidades agrarias, sino el de controlar y supeditar la religiosidad popular a la estatal.

Por ello es importante plantear cuáles pudieran ser las principales actividades religiosas populares. El culto popular mesoamericano se centraba en el dios patrón, y para estudiar mejor este culto hemos hecho una distinción en dos tipos, el culto "ordinario", que es aquel que se celebraba a lo largo del año, y la fiesta del dios, que es una celebración especial que se verificaba anualmente.

El culto ordinario se realizaba cada veinte días o "mes" indígena por disposición de la propia deidad, y consistía en ofrendas y sacrificios que variaban conforme a cada comunidad y dios. Por ejemplo, en Tetela se ofrendaban mantas e incienso,232 mientras que el dios Huitzilopochtli exigía a los mexicas sacrificios humanos y según el *Códice Magliabechiano* al numen patrón se le daba incienso y papel untado con sangre de autosacrificio.233 Variantes todas que

Gómara resume al hablar del dios patrón de Cozumel: "al cual honraban mucho más que a los otros, con sahumerios muy buenos [...] de copal [...] con ofrendas de pan y frutas, y con sacrificios de sangre de codornices y otras aves, y de perros, y aún a veces de hombres."234

Este culto se realizaba en diferentes lugares sagrados. El más importante era el templo del *calpulli*, el asiento terreno del numen particular y centro de la comunidad donde: "ofrecían muchas cosas en las casas que llaman *calpulli*, que eran como iglesias de los barrios donde se juntaban todos los de aquel barrio, ansi a ofrecer como a otras cerimonias que allí se hacían."235 El culto en el templo del *calpulli* tenía una periodicidad de veinte días. Este periodo respondía a la estructura del calendario mesoamericano y era el mismo para las comunidades como Cuezala donde tenían dos dioses a los que "hacíanle cada veinte días su fiesta".236

En muchas ocasiones el culto se realizaba en otros lugares sagrados distintos del templo de la comunidad, tales como altares que se encontraban fuera de la población y que podían estar ubicados en sitios muy diversos, algunos de los cuales podían ser altares en montes, en cursos de agua o en caminos. Podemos ver la liga de los primeros con el culto popular en la "Relación de Atenco" cuando se explica que: "Tenían sus cues, que quiere decir 'iglesias', los cuales estaban en unos cerros muy altos, e iban de noche, cada veinte días, a aquella iglesia a ofrecer sus copales."237 En estos lugares muchas veces se establecía contacto con el dios patrón y se realizaba el autosacrificio.238

Es de hacerse notar cómo estos altares continuaron en uso mucho tiempo después de la conquista, pues los vemos en las

obras de Serna y Ruiz de Alarcón; según este último,

> Otro modo de idolatría, sacrificio de sí mismos, usaban y en algunos casos se ha visto ahora, y es el que hacían en las cumbres de los cerros y lomas altas, cuyos caminos vemos hoy tan señalados como si fuesen caminos para carrozas, que así los debían de abrir antiguamente, que suben derechas hacia lo alto, y van a parar en algún montón de piedras o cerro dellas donde ellos hacían su adoración sacrificio y plegarias.239

Estos últimos parecen haber sido particularmente numerosos según los datos que aporta el padre Las Casas

> De aquellos altares había en los caminos por muchas partes con sus ídolos, y en los barrios y casi por toda la tierra y a toda parte, como humilladeros y oratorios para que tuviesen los caminantes lugares sacros en que adorar y sacrificar, donde quiera que llegasen.240

Existe información que permite pensar que el culto también se podía verificar en la casa del *calpulleque*.241 Sobre esto, Pedro Ponce relata un rito que se realizaba en casa del jefe de la comunidad a fines del siglo XVI.242 Al respecto hay que recordar que es posible que los linajes de los *calpulleque* y los de los sacerdotes de *calpulli* fueran los mismos.

La celebración de la fiesta del dios patrón constituía el evento central del culto público popular. En ella, por encima de todos los demás ritos ordinarios, se recreaban los lazos que unían indisolublemente al *calpultéotl* con el *calpulli*. Es posible que la fiesta se realizara en la fecha calendárica que marcaba el nacimiento del dios y la comunidad, esto, aunado a que el numen era el corazón mismo del pueblo, podría implicar que la fiesta del dios fuera la fiesta por antonomasia del *calpulli*. En esas ocasiones no sólo se reafirman lazos, sino que se recrean los momentos clave de la comunidad que, en la memoria colectiva, ocurrieron bajo la misma fecha, como es el nacimiento del dios y la particular creación de los hombres de ese *calpulli*, así como la salida de los lugares arquetípicos de parto (las cuevas) en busca del asentamiento

definitivo.[243]

Esta importancia de la fiesta del dios y el pueblo se manifestaba formalmente en términos que causaron extrañeza al dominico Durán ya bien entrado el siglo XVI

> Considere cada uno que es la causa que un barrio de diez o doce casas gaste y haga tan entero y espléndido gasto y banquete, como si fueran doscientas casas, y convida a todos los demás barrios y vecinos comarcanos, y no hace falta ni quiebra en lo que toca a la comida y bebida, sino que sobra y resobra y hay para a otro día se huelguen y coman los que el primer día se ocuparon de servir a los huéspedes, ¿que es esto? Digo que es usanza antigua ordenada a comer y beber y holgar, porque en su antigua ley endemoniada, cada barrio tenía su ermita y dios particular, como abogado de aquel barrio, y el día de la fiesta de aquel ídolo se convidaban unos a otros para la celebración de él, y comían, para que no faltase y cayesen en falta: a la letra hacen el día de hoy, sin faltar punto, en las solemnidades de los santos.[244]

Para el adecuado análisis del texto anterior hemos tomado en cuenta las categorías de James W. Dow, quien, con el fin de entender mejor las funciones sociales de las fiestas, dividió su estudio en dos vertientes, las funciones internas y las externas.[245]

En lo interno el primer aspecto que hay que destacar es la redistribución de bienes que implican los grandes recursos usados en la fiesta, "tan entero y espléndido gasto". Estos bienes eran el sustento que el numen había procurado para provecho de los miembros del grupo, es decir, su origen era sacro y su destinatario era el conjunto humano que rendía culto al dios que lo daba, por eso circulaba entre todos ya que "se convidaban unos a otros." Esta redistribución permitía una nivelación entre las familias del grupo al evitar la acumulación excesiva de bienes en unos cuantos linajes, lo que podría llegar a causar fricciones sociales.[246]

Un aspecto a nuestro juicio no tratado, pero importantísimo, de esta redistribución y circulación de bienes en la fiesta, es

que el grupo establecía un intercambio con la deidad, a la cual le daban bienes profanos en forma de ofrendas en reciprocidad a sus favores sagrados. Es decir el grupo otorgaba al dios su alimento con las ofrendas y sacrificios, a cambio de los cuales éste dispensaría al grupo los elementos necesarios para continuar existiendo, se trata, entonces, de una relación contractual.

Por otra parte, el intercambio de bienes entre los miembros de la comunidad y el compartir los frutos del trabajo colectivo e individual en la fiesta, indudablemente fortalecía la solidaridad interna y promovía la ayuda mutua entre los miembros del *calpulli*.

Estos elementos permitían que la fiesta del dios pusiera de manifiesto y renovara la pertenencia de los individuos a un grupo que poseía su propia identidad. Siendo un grupo entre muchos que vive bajo la mirada de los dioses, cada *calpulli* mantenía su propia existencia como unidad social diferenciada, impidiendo con ello que se disolviera dentro de las unidades políticas mayores.

La individualidad del *calpulli* se materializaba a través de la participación en la organización de la fiesta, que era el punto básico del sistema de cargos y de la organización interna como grupo con personalidad política y administrativa propia. Es decir, la forma y medida de colaborar en la realización de la fiesta era la manera de ascender socialmente dentro del *calpulli*; ello, claro está, si se pertenecía a un linaje importante. Por ello, en condiciones normales, la fiesta era el momento de mayor organización del grupo.[247]

En la dimensión externa de la fiesta hay que destacar que ésta no sólo se limitaba a consolidar a los grupos en su

estructura interna, también "se convidaba a todos los demás barrios y vecinos comarcanos." Se trata de una forma de establecer lazos entre los distintos *calpulli* que confluían en un tiempo y en un espacio. A pesar de las diferencias entre los grupos y de la cohesión interna de cada comunidad, existía un principio de convivencia social que sobrepasa los estrechos límites del barrio y permitía la integración —sin absorción— con otros *calpulli*.

Esto parece ser el reconocimiento, bajo ropaje ritual, de la necesidad de tener relaciones externas, ahora bien, conviene preguntarse ¿qué aportaban estas relaciones? Primero, alianzas políticas ritualizadas que permitan defenderse de otras alianzas; segundo, limar asperezas entre grupos y así eliminar conflictos entre ellos; y tercero, el asegurarse el intercambio de los bienes particulares que cada grupo produce gracias a su "oficio" especializado; es decir, si un *calpulli* con el oficio de la cestería tenía buenas relaciones con una comunidad de alfareros y con una de pescadores, les sería más fácil conseguir esos bienes, ya sea en el intercambio ritual de la fiesta de los distintos *calpultéotl* de cada pueblo y barrio o en los *tianquiztli*, sin tener que luchar por ellos o abstenerse de su uso.

En su fiesta, al dios patrón se le rendían las mayores ofrendas, y entre ellas destaca el sacrificio humano que proporcionaba la sangre necesaria para alimentar al numen en el día de su renacimiento. La práctica del sacrificio humano estaba muy difundida en Mesoamérica, y se daba en las comunidades agrarias. Al respecto escribe Bernal Díaz del Castillo

> y dormimos en otro pueblo chico, que también tenía hechos muchos sacrificios.

> Y por que estarán hartos de oír de tantos indios e indios sacrificados, en todos los pueblos y caminos que topábamos, pasaré delante sin decir de que manera y que cosas tenían.248

Durante las migraciones los grupos también efectuaban sacrificios humanos; los tolteca chichimeca los practicaban frecuentemente.249

También en los *calpulli* ubicados en los grandes centros urbanos se realizaban sacrificios humanos, pero relacionados con el culto estatal, ya que al parecer se sacrificaban cautivos de las guerras del *tlatocáyotl* en las que los macehuales participaban y podían capturar a los enemigos, pero antes debían pasar por el templo estatal para después ser conducidos al *calpulco*.

Aparentemente la forma de realizar el sacrificio humano había sido establecida en un modelo sagrado por el dios patrón; por ejemplo, los tepanecas "traían por dios a Ocotecutli, que es el fuego, y por eso tenían costumbre de echar al fuego, para sacrificar, a todos los que tomaban en la guerra."250 En el caso de los mexicas el dios dispone que los sacrificios humanos se hagan por dos procedimientos, el llamado sacrifico gladiatorio y la extracción del corazón,251 de la forma que vemos en la lámina 4 del *Códice Boturini* (véase figura 8), ahí podemos apreciar cómo el sacrificio de los chichimecos mixmixcoas sobre las biznagas, marca el comienzo de los sacrificios humanos entre los mexicas, pues cuando los mixmixcoas caen del cielo el dios dice a los *teomamas* "Asid a aquellos que están al pié de la biznaga, ellos serán quienes primeramente paguen el tributo de la vida."252

Aunque el dios patrón es quien provee los mantenimientos, parece que los miembros del *calpulli* y pequeñas

comunidades aceptaban que era necesario el concurso de otras divinidades para su existencia tal y como lo permite pensar Gómara "No había número de los ídolos de México, por muchos templos, y muchas capillas en las casas de cada vecino [...] y cada uno [de los dioses] tenía su propio nombre, oficio y señal".253

De estos dioses veremos primero a dos, Tláloc y Xiuhtecuhtli. El primero de ellos es el numen de las lluvias, y el jefe de los tlaloques; ya hemos visto cómo los diversos dioses patrones se identificaban con los diosecillos de la lluvia. Por esto es más fácil que las comunidades aceptaran que el "jefe" de las deidades pluviales interviniera en ciertas circunstancias para bien de los profanos. Así, en un informe se habla de que frente al templo del dios patrón de Cozumel se encontraba una cruz "a la cual tenían y adoraban por dios de la lluvia".254 Para Tlaxcala se afirma que se rendía culto a este dios durante las sequías.255 Por su parte el *Códice Tudela* asienta que en la fiesta de Tláloc "cada indio en sus sementeras y tierra quemaba papel y copal encienso y otras cosas que ofrecía a Tláloc [...] y también ofrecía [...] sus sementeras e tierras e fuentes e pozos que tenían".256 Lo que habla de lo generalizado que estaba su culto entre la gente.

Mientras que la presencia del dios del fuego Xiuhtecuhtli es tan marcada y clara que Ponce se vio obligado a escribir que

> Al fuego también canonizaron por dios y le llamaron Xiuhtecuhtli, y por otros nombres [...] Huehuetzin, Xoxeptzin [...] También le llaman Tocentah, "Padre de todos", porque entre los indios todo lo hacen delante del fuego, y después de muerto, en sus entierros los acompaña encendido en candelas.257

Sesenta años después, en 1656 Jacinto de la Sema confirma la opinión de Ponce, "porque para todas las cosas de sus sacrificios ha de ir por delante el fuego."258 Como algunos de

los ritos en los que interviene el fuego están contemplados en otros apartados éste se limita a mencionar la importancia general del dios ígneo.

Como se vio atrás también se realizaba un culto en los cerros. Pero en ciertas ocasiones parece que el cerro fuera una deidad en sí misma y no sólo un sitio para honrar a lo sagrado. Así el Nevado de Toluca era conocido como Tonacatepetl, "cerro de los mantenimientos",259 y era venerado por los indígenas del valle de Toluca.

A algunos cerros y corrientes de agua se les consideraba seres sobrehumanos capaces de castigar a los profanos que no cumplieran con sus obligaciones religiosas

> Acá los indios [...] tienen los cerros o manantiales, ríos, fuentes, o lagunas donde ponen sus ofrendas en días señalados [...] con fe y creencia que de aquellas aguas, fuentes o cerros, tienen su principio sus buenos sucesos, su salud o enfermedades; si acaso las tales aguas, fuentes o cerros, o el ololiuqui están con ellos enojados, aunque sea sin haberles dado ocasión. Las sobre dichas cosas tienen y adoran por dios.260

El mismísimo Ruiz de Alarcón sufrió en carne propia esta interpretación. Siendo recién llegado a la zona de Atenango del Río inició una campaña contra el culto al ololiuqui. Poco después cayó enfermo debido al cambio de clima; sin embargo, los indígenas pensaban que su enfermedad era un castigo de la deidad del ololiuqui por su desacato.261

También se realizaban ritos públicos dedicados a los seres sobrehumanos pertenecientes a la categoría de "señores de los animales",262 con el fin de obtener una buena caza o pesca. Estos seres sobrehumanos tenían control sobre las especies animales que podían ser alimento de los profanos, por eso era necesario realizar ritos y rendirles ofrendas con que congraciarse con el ser sacro a fin de obtener buena caza de los animales requeridos.

Sobre esto Berlin nos informa que en el siglo XVII en Oaxaca este tipo de ritos se realizaban por unidades sociales de diferentes dimensiones, "o por el gremio de los cantores de la iglesia, barrios, pueblos, o por toda la jurisdicción con la intervención de los caciques y gobernadores."263 Tanto para la caza como para la pesca era necesario consultar a los letrados locales, quienes mediante el uso de calendarios rituales determinaban la fecha propicia para realizar el evento, así como las particularidades del rito. Nótese la intervención de las figuras de poder indígenas como los "caciques y gobernadores". Para la caza se requería un día que estuviera regido por el dios zapoteco Niyoa, al cual se le ofrendaban con velas y copal por la mañana en la iglesia del pueblo y más tarde en un cerro, porque

> en aquel lugar nació y allí tiene su asiento y está como en su tribunal, porque, como señor de los venados, les de ventura de que cacen algunos y que los libre de picaduras de culebras ponzoñosas [...] todo lo [...] hacen asimismo por mandado de los tequitlatos los pueblos y barrios cuando va cada uno en particular a las dichas cazas.264

Vemos cómo la petición de caza al dios debe realizarse en un lugar sagrado que permita comunicarse con él. En este caso es el lugar de su nacimiento y el asiento de su poder. Notamos cómo la ejecución del ritual no garantiza que el dios se incline favorablemente, pues "está en su tribunal", es decir, va a decidir si complace a los profanos o no; finalmente debe resaltarse que la ejecución de estos ritos es una obligación del poder político.

También la pesca implicaba un rito público de suma importancia en la Oaxaca novohispana, por lo que Gonzalo de Balsalobre tuvo que intervenir en contra de

> los Gobernadores, Alcaldes, Caciques, Principales, Alguaciles mayores, y Mandones de dicha jurisdicción, que actualmente son y han sido en tiempos

> pasados, sobre que cuando van al Río a pescar truchas, mandan a las cabezas de los Pueblos y Barrios, que prevengan candelas de cera, y incienso de la tierra [...] y en llegando al dicho Río, antes de echar las redes en el agua, mandan que enciendan las dichas candelas, y queman el dicho cópale, en la orilla de las honduras del, ofreciéndolo una Diosa a quien atribuyen el señorío del dicho Río [...] llamada [...] Nohuichana, por el buen suceso en dicha pesca, reyterandolo todos los años, lo cual hacen de costumbre inmemorial heredada de padres a hijos.265

Al inicio de la cita podemos apreciar que prácticamente todas las autoridades políticas indígenas están implicadas en la realización y promoción de los ritos públicos, esto refuerza lo dicho arriba, el poder público tiene obligaciones rituales, para bien de los profanos y honra de los dioses.

LAS FIESTAS DE LOS MESES

Como ya se ha visto, el año solar indígena constaba de dieciocho periodos de veinte días, los cuales estaban estrechamente relacionados con el calendario agrícola.266 Durante cada una de estas veintenas se llevaban a cabo festividades, mismas que presentan un doble aspecto; pues por una parte se encuentra el carácter estatal de estos cultos; este tipo de fiestas se llevaban a cabo en el centro sagrado y político de la población con gran esplendor, como es el caso relatado por Durán, en Tenochtitlan

> salían todos los ancianos del templo [mayor], sacerdotes y levitas y todos los demás ministros y sacrificadores, según sus antigüedades [...] Salían unos tras otros, con sus mantas de red de diferentes colores, y labores, conforme a la dignidad y oficio de cada uno, y con guirnaldas en las cabezas y a los cuellos.267

Por vía de distracción pueden compararse estos ricos atavíos del sacerdocio estatal con los escasos elementos de sus similares de *calpulli*. A estas imponentes celebraciones acudía el conjunto de la población que habitaba la gran urbe.

Es muy importante que tengamos en cuenta el carácter estatal de las fiestas de los "meses", ya que resulta que la mayoría de los informes sobre estas celebraciones se refieren precisamente a los núcleos urbanos y no a las comunidades agrarias.

Un aspecto muy importante del culto estatal es que se estructuraba a partir de los templos principales; en éstos se realizaban los ritos que correspondían, y de ahí se "repartía" al resto de la ciudad, tal y como ocurría en Tlaxochimaco

> Luego de mañanita, el día desta fiesta, los sátrapas de los ídolos componían con muchas flores a Huitzilopuchtli, y después de compuesta la estatua deste dios componían las estatuas de los otros dioses con guirnaldas y sartales y collares de flores, y luego componían todas las otras estatuas de los calpules y los telpuchcalles, y en todas las casas de los calpisques y principales y macehuales todos componían las estatuas que tenían en sus casas, con flores.268

En este texto podemos apreciar cómo era que en el culto estatal participaban todas las unidades sociales que conformaban al *tlatocáyotl*. Del dios patrón general ubicado en el llamado Templo Mayor el ritual y la fuerza sacra iban descendiendo a cada uno de los templos de *calpulli* y con ello penetrando y empapando a toda la comunidad urbana de dones sagrados.

Justamente era esta característica de involucrar a la ciudad entera la que permite identificar elementos de participación popular en estos cultos. Este análisis ha sido inicialmente realizado por Johanna Broda.269 Sin embargo, esta autora no contempló todos los elementos de participación de los macehuales, pues no estudió a los sacerdotes de estos grupos.

Para poder localizar a los intermediarios hemos recurrido a dos elementos diagnósticos: primeramente, con anterioridad establecimos una identificación entre los sacerdotes, los viejos y *cuacuacuilli* de los *calpulli*, bajo cuyos nombres los

oficiantes populares son más mencionados; segundo, al dejar en claro el carácter de númenes de la lluvia de los dioses patronos, hemos podido interpretar que cuando las fuentes hablan de los "sátrapas de los tlaloques" en un contexto popular de barrios de macehuales, es muy posible que se trate de sacerdotes de *calpulli* celebrando ritos a sus dioses patronos.

No se tratará de todas las fiestas de los meses, sino sólo de aquellas que para el tema resulten más importantes. Para fines de exposición se seguirá el orden que da Sahagún en el segundo libro de su obra.[270]

En el primer mes, *atlcahualo* o *cuahuitlehua*, se honraba a los tlaloques, dioses ayudantes de Tláloc, con el sacrificio de niños que mostraran signos propicios, como dos remolinos en el pelo y el haber nacido en una buena fecha. Este sacrificio se hacía en las afueras de la ciudad. La participación sacerdotal parece haber consistido justamente en llevar a cabo este sacrificio

> Si alguno de los ministros del templo, y otros que llamaban *cuacuacuilti*, y los viejos, se volvían a sus casas y no llegaban a donde habían de matar los niños, tenianlos por infames y indignos de ningún oficio público de ahí adelante. Llamábanlos *mocauhque*, que quiere decir "dejados".[271]

Las fuentes no permiten conocer las razones por las cuales los sacerdotes no querían sacrificar a los infantes, pero lo fundamental para este trabajo es que los intermediarios de los *calpulli* participaban en la ceremonia estatal ofrendando sangre a los dioses patronos en su carácter de tlaloques; era un rito que tenía como fin el garantizar las lluvias para las siembras que por entonces se hacían en los cerros.[272]

En el segundo "mes", *tlacaxipehualiztli*, la participación popular se volvía a dar en torno a los sacrificios humanos; tal

parece que durante esta fiesta los *calpulli* aportaban una persona para el culto estatal

> La vigilia de la fiesta, después de mediodía, comenzaba muy solemne areito y velaban por toda la noche los que habían de morir en la casa que llaman *calpulco* [...] Al alba de la mañana llevábanlos a donde habían de morir, que era el templo de Huitzilopochtli.[273]

Después de realizado el sacrificio por parte de los sacerdotes estatales, los *cuacuacuiltin* de los distintos *calpullis* llevaban parte de las ofrendas humanas de nueva cuenta al templo del barrio, al *calpulco*, como lo dice el texto náhuatl, "los viejos *cuacuacuiltin*, los viejos del *calpulli*, las llevaban allí al *calpulco*".[274]

En la cuarta fiesta de *Huey* Tozoztli, las personas "iban por los maizales y traían cañas de maíz, que aun estaba pequeño, y componíanlas con flores, y íbanlas a poner delante de sus dioses a la casa que llamaban *calpulli*, y también ponían comida delante dellos."[275] Estos que "iban por los maizales" y ponían ofrendas a los dioses en los *calpulli* son con toda seguridad macehuales. En primera instancia tal parece que los sacerdotes populares no participaban en el rito, pero es posible que los macehuales fueran coordinados por sus autoridades gentilicias, los *calpulleque* y los viejos de la comunidad. También es importante señalar que este rito en particular estaba organizado también dentro de la esfera estatal, pues dice el texto: "Después de hecho esto en los barrios, iban al cu de la diosa Chicomecóatl".[276]

Durante la fiesta siguiente, *toxcatl*, los sacerdotes de *calpulli* realizaban la ceremonia de sahumación de los objetos caseros y de los implementos de trabajo que ya hemos visto al abordar el problema de las "limosnas".[277] No se ha podido establecer otra participación de los sacerdotes populares

durante esta celebración.

En el sexto mes, *etzacualiztli*, se realizaba una fiesta dedicada a los tlaloques, y para ella "ayunaban los sacerdotes destos dioses cuatro días antes".278 Si la identificación propuesta es correcta por los "sacerdotes destos dioses" debemos entender que todos los intermediarios populares se preparaban para agradecer a las deidades patronas por el don de las lluvias. Los sacerdotes de los *calpulli* entraban en acción el propio día de la fiesta

> que era cuando las aguas eran ya entradas y las sementeras crecidas y con mazorcas, los sacerdotes de los barrios, a honra del agua y del bien que les hacía, iban a las sementeras y quebraban las cañas de maíz por junto a la mazorca [...] sacando de cada sementera una brazada de aquellas cañas del maíz, con sus mazorcas. Lo cual hacían por todos los barrios los sacerdotes, y tomaban aquellas cañas e ibanse con ellas a las encrucijadas de las calles y ponianlas hincadas por vera [a la orilla] del camino, de una parte y de otra, haciendo como una cruz, dejando en medio un humilladero que en estas encrucijadas había, que les llamaban *momoztli*, que en nuestro romance quiere decir "lugar ordinario", el cual vocablo se compone de *momoztlaye*, que quiere decir "cada día".279

En este texto, Durán rescató la participación popular en la festividad estatal; vemos cómo los sacerdotes de *calpulli* preparan las ofrendas en pago a los dioses patronos que eran concebidos como tlaloques por los beneficios dados a los profanos. En esta ofrenda se usan simbólicamente las mazorcas al colocarlas "haciendo una cruz" en cuyo centro estaba el pequeño templo local. Se pensaba que los tlaloques habitaban en las cuatro direcciones del cosmos, por lo que se puede deducir que al colocar las mazorcas en los cuatro costados del "centro" de la comunidad se estaba agradeciendo a los tlaloques de todo el cosmos, y en particular al dios patrono en su función de tlaloque que sustentaba al *calpulli*.

Después de haber hecho esto las mujeres del grupo ofrendaban al *momoztli* tortillas de maíz tierno o jilote como

primicias "y de agradecimiento a Chalchiucueye, que era el agua." Debemos hacer notar que los sacerdotes comían parte de ésta ofrenda, mientras que el resto "allí se había de podrir y no se había de llegar a ello."280 Lo cual se entiende si recordamos que en cierta forma la ofrenda se llenaba de una carga sagrada que sólo los especialistas del contacto con los dioses podían manejar adecuadamente.

En cuanto a la novena fiesta llamada *tlaxochimaco* ya hemos visto, al hablar de cómo el culto estatal se estructuraba a partir del Templo Mayor, que se hacían ofrendas florales a las imágenes de los *calpulli* y en los altares familiares, también se hacía lo propio en las escuelas *telpochcalli*.281 No hemos podido encontrar datos concretos sobre la participación de los sacerdotes populares.

Para la decimoprimera fiesta, *ochpaniztli*, sólo hemos encontrado una mención en el *Códice Tudela*, donde posiblemente se indique que se barrían los caminos y los barrios.282

En la duodécima fiesta denominada *teutleco* se enramaban los *momoztli* y las imágenes de los dioses en los distintos *calpulli* y casas de los macehuales. Durante esta festividad se esperaba la llegada de todos los dioses. Estos iban llegando a lo largo de los veinte días, y en último se esperaba una señal de la llegada del postrer numen. Una vez que esto se registraba en los recintos sagrados estatales, "Luego comenzaban los ministros del cu a tañer cometas y caracoles, y trompetas y otros instrumentos [...] Luego que se oían los instrumentos, acudía toda la gente a ofrecer comida a todos los cues y oratorios".283 En este caso el texto hace referencia a un rito estatal que se va difundiendo entre los *calpulli*,

aparentemente sin la intervención de los sacerdotes populares.

En la fiesta decimotercera, *tepeilhuitl*, se volvía a honrar a los cerros y tlaloques pues durante esta festividad se encuentran ciertos elementos que corroboran la identificación entre dioses patrones y deidades pluviales. Había un importante culto popular a los cerros a través de imágenes hechas de maíces, "Hacían [...] a honra destos montes [...] unas imágenes de *tzoalli*[284] en forma humana, con ciertas colores pintadas, las cuales llamaron *tepictoton* [los plasmadillos], las cuales hacían los ministros de los tlaloques por las casas de los populares."[285]

Decimos que esta cita apoya la identificación propuesta entre sacerdotes de *calpulli* y de los tlaloques porque no parece muy probable que quienes hacían las imágenes, "por las casas de los populares", fueran los sacerdotes estatales. Es muy posible que estas fueran manufacturadas por los intermediarios de *calpulli* que reciben el significativo nombre de "*intlamacazcaoan tlaloque*", "sus sacerdotes de los tlaloques".[286]

Estas imágenes de *tzoalli* también eran hechas en recuerdo de aquellos que habían muerto por agua, posiblemente porque se consideraba que quienes morían ahogados habían sido elegidos por Tláloc —jefe de los tlaloques— para habitar en el Tlalocan y ayudarlo a repartir el vital líquido.[287] También se realizaban sacrificios humanos a los cerros en su dimensión de tlaloques y posibles dioses patronos; los restos de las víctimas eran llevados a los diversos *calpulli* para ser repartidos y comidos, pues "pasada la fiesta, dividían entre si las imágenes y comíanlas".[288]

A través de este rito la comunidad efectuaba una vinculación muy estrecha con su *calpultéotl*, con su exclusivo diosecillo de la lluvia a través de participar en la ingestión de parte de la ofrenda humana con que se pagaba al numen su bienhechora acción pluvial. Si normalmente sólo el sacerdote consumía parte de las ofrendas, en los ritos especiales que contribuían a reforzar la unidad entre comunidad y dios, el consumo de la ofrenda era extensiva a otros miembros del grupo.

La festividad decimosexta, *atemuztli*, también estaba dedicada a honrar a los tlaloques, sólo que en este caso tal parece que las lluvias estaban próximas por lo cual "los sátrapas de los tlaloques comenzaban a hacer penitencias y sacrificios porque viniese el agua."289 Cuando comenzaban los truenos que anunciaban la inminencia de las precipitaciones los sacerdotes, "con gran diligencia", ofrendaban copal y ataban las imágenes de los dioses de la lluvia porque decían que éstos "venían para dar agua."290

Resulta lógico esperar que el inicio de las lluvias revistiera una importancia enorme para las comunidades agrarias y por eso era indispensable que los sacerdotes de los *calpulli* aseguraran la llegada de las aguas reforzando sus acciones de intermediación, pero la relevancia del evento era tal que requería de la participación de toda la unidad social

> Y los populares hacían votos de hacer imágenes de los montes que se llaman *tepictli* [plasmado], porque son dedicados aquellos dioses del agua. Y a los dieciséis días deste mes, todos los populares aparejaban ofrendas para ofrecer a Tláloc, y estos cuatro días hacían penitencia, y absteníanse los hombres de las mujeres y las mujeres de los hombres.291

Puede apreciarse cómo el conjunto del grupo es quien debe purificarse y ser grato a los dioses, no sólo el sacerdote, por

este elemento es posible pensar que para los grupos populares el momento del ciclo agrícola más importante es precisamente el inicio de las lluvias.

Esto se refrenda cuando ciertos individuos hacían "voto" por su cuenta de hacer imágenes de los tlaloques e invitaban a los sacerdotes a sus casas para que elaboraran dichas imágenes ya que ellos, por ser simples profanos, no las podían manufacturar.

Después de hacerlas, los sacerdotes llevaban las imágenes a las casas de los solicitantes e iban con instrumentos musicales como el *teponaztli*, sonajas y una concha de tortuga como tambor.292 La música, como se ha visto, era una parte importante del ritual y esta fiesta es uno de los pocos ejemplos concretos que tenemos del culto popular musical.

La festividad prescribía que una vez presentadas las imágenes en los cerros, fueran llevadas a los distintos *calpulco* y altares familiares para ofrendarles alimentos como tamales pequeños, zarzamora, cacahuates, calabaza verde y pulque. Esta ofrenda se presentaba a las imágenes en cuatro ocasiones durante la noche

> Hecho todo esto, en amaneciendo, los ministros de los ídolos demandaban a los dueños de la casa aquel instrumento de tejer que llaman *tzotzopaztli*, y metianseles por los pechos a las imágenes de los montes, como matándoles, y cortábanle el cuello y sacábanle el corazón, y luego le daban al dueño de la casa puesto en una jícara verde. Habiendo ya muerto como está dicho todas aquellas imágenes o estatuas, quitábanlos los papeles con que estaban aderezadas, y todo junto lo quemaban en el patio de la casa [...] Todo lo llevaba a los oratorios que llaman *ayauhcalco*, que estaban edificados a la orilla del agua.293

Como se ve, el sacerdote realiza una muerte simbólica de la deidad de la lluvia y de esta occisión en sacrificio sagrado emergerá nuevamente, y triunfante, la vida del grupo, de

igual manera que en el tiempo antiguo el Quinto Sol surgió del sacrificio de las deidades, y de la misma manera que del sacrificio humano sale la fuerza que revitaliza a los dioses.

En la festividad siguiente, *titil*, durante el culto a la imagen viva de la diosa Ilamateuhctli, participaban diversos personajes ataviados como diversos dioses. Después de ciertos ritos y el sacrificio de quien representaba a la diosa, los "dioses" se iban rumbo a los *calpulli*[294] pero el texto náhuatl es más interesante, pues primero dice eran "*inixquichtin inixiptlaoan diablome*", "todas las imágenes de los diablos",[295] esto es de los dioses nahuas, y un poco más adelante se dice que una vez terminado el ritual "*umpa uiui in inchachan, in cacalpulco*", " allá seguían, a sus moradas, a los calpulcos".[296] Esto implica que quienes representaban a los dioses eran miembros de los diversos *calpulli* de Tenochtitlan, así la diversidad social de la ciudad se veía reflejada en la diversidad divina. De alguna forma el orden ritual refrendaba el orden social y viceversa.

En el último mes, *izcalli*, se realizaban ceremonias en honor del dios Xihuteuctli y durante esta fiesta se ofrendaba el producto de la caza comunal que en este tiempo se hacía de los recursos biológicos del lago (aves, culebras, etcétera); la ofrenda se ponía en manos de los sacerdotes, "iban delante los viejos que estaban allí junto a la casa de *calpulli*, donde estaba la estatua", "luego bebían pulcre los viejos del barrio en la casa del *calpulco* donde estaba la estatua, y llamaban esta bebida *texcalcehuía*."[297] Dice el texto náhuatl "*texcalceuia in ueuetque in umpa iteupan Xiuhtecutli: auh in cequintin çan incacalpulco in tlamanaia.*"[298] "[Tomaban] *texcalcehuia* los ancianos en el templo de Xiuhtecuhtli y

solamente algunos ofrendaban en el calpulco."

Algunos textos adicionales de Sahagún y sus informantes son muy claros sobre la importancia en los rituales de los ancianos de los *calpulli*: "Y dábanla a los viejos, y los viejos echábanla en el huego [*sic* por fuego] que ardía delante de la estatua [de Xihuteuctli…] Echábanlas allí a la orilla del fuego. Y después que se templaban, comíanlas los viejos que se llamaban *calpuleque*."299 "*çatepan quincua in calpulhueuetque*"300 "después las comían los viejos del *calpulli*". También se puede citar otro punto del ritual, "Bebían allí en el mismo oratorio donde estaba la estatua de Milícton",301 "*texcalceuia in ueuetque in uncan iteupan, in calpolco Milintoc*".302

Hay que destacar el hecho de que esta fiesta reforzaba los lazos de cohesión interna, y al mismo tiempo se igualaba económicamente a la población, por ejemplo, preparaban tamales para todos los convidados a la fiesta,

> Toda la gente y en todas las casas se hacían estos tamales, y convidaban unos a otros con ellos. A porfía trabajaban cual por cual haría primero estos tamales. Y la que primero los hacia, iba luego a convidar con ellos a sus vecinos para mostrar su mayor diligencia y su mayor urbanidad.303

Como se vio atrás al hablar de la fiesta del dios patrón, los ritos refuerzan las reglas de convivencia social y esta cita muestra con toda claridad cómo si bien este refuerzo se da principalmente en la fiesta del dios patrón, no es exclusivo de ella, sino que es una característica general de todo el sistema de culto y rito popular.

RITOS EN LA TRANSMISIÓN DE CARGOS PÚBLICOS

Para la vida colectiva de los *calpulli* y las comunidades agrarias era fundamental asegurar la continuación de los gobernantes, pues estos guiarían a las comunidades durante las peligrosas migraciones y los representarían ante las poderosas autoridades del *tlatocáyotl*.

El poder de cada gobernante, desde el *tlatoani* al *calpulleque*, venía del dios patrón de la colectividad a la que encabezaba. Como lo dice López Austin respecto del primero: "La fuerza de los dioses se manifestaba sobre la tierra en la persona del gran delegado. Al frente de cada *tlatocáyotl* se encontraba un *tlatoani*, representante sobre la tierra del dios protector del centro de población."[304] Claro está que las fuerzas sacras involucradas en la investidura de un *Huey tlatoani* son muy superiores a las que sustentaban a un simple *calpulleque*, pero el principio es básicamente el mismo, ambos son, al decir de López Austin, "delegados" de los dioses para conducir a sus pueblos.

Como puede pensarse, la transmisión de este poder divino requería la intervención sacerdotal y la ejecución de ritos especiales. Al respecto, Jacinto de la Sema aporta los pocos datos que tenemos sobre la transmisión de cargos públicos que, aunque se refieren al siglo XVII, sin duda arrojan luz para el periodo prehispánico.

> En la elección de Gobernadores, o Justicias de alcaldes cuando los electos son mozos, la primera vez que son electos para que reciban el mando, una madrugada los llevan a el Río los Viejos y ancianos del Pueblo y los principales del, y los bañan; y ofrecen a el Río, para que les sea favorable en adelante en la ejecución del oficio que comienzan y después hacen la boda y las borracheras.[305]

Resaltemos los elementos más significativos para el análisis. Primero, que el rito no se hace en cada ocasión en que se ocupaban los cargos, sino sólo en la primera vez, porque es

en ésta cuando los individuos acceden a una dimensión diferente de la del resto de los profanos. Para ello deben ser lustrados, limpiados de su condición profana anterior, por esa razón son lavados para borrar ritualmente "el polvo y la basura" de sus posibles pecados profanos. Recuérdese que cuando los niños nacen son bañados ritualmente, acción que implicaba recibir al nuevo ser en el mundo. Muy posiblemente fuera lo mismo para el nuevo gobernante, "nace" como un hombre nuevo a un nuevo mundo de relaciones con lo sagrado y lo profano. Se puede pensar que en esto se equipara a un recién nacido, ambos reciben la luz de un mundo nuevo.

La realización del rito era conducida por los viejos y ancianos, es decir, por los sacerdotes *huehuetque* que ya hemos visto. Hay que notar cómo el entrelazamiento que existe entre las funciones sacerdotales y las del consejo de ancianos es tan grande que la actividad de intermediarios religiosos de los ancianos escapó a los ojos de Serna.

Parece ser que durante las migraciones la transmisión de cargos públicos podía estar estrechamente vinculada a los objetos sagrados que el dios patrón dejó como muestra del lazo que lo une al *calpulli*; según la *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas* tal parece ocurrir en la migración mexica,

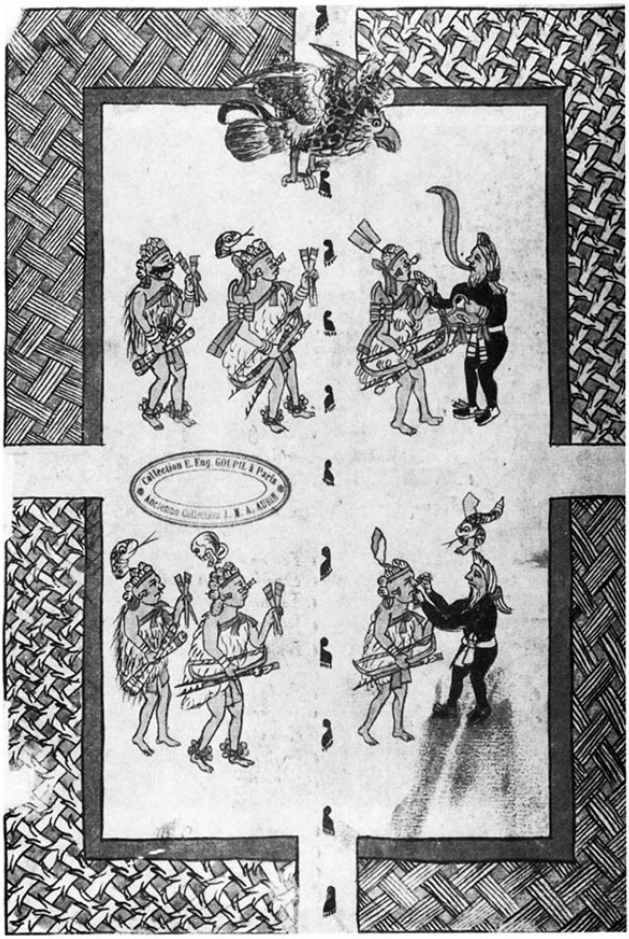
> e hicieron un templo, donde pusieron el maxtle de Huitzilopochtli y, cumplidos treinta y nueve años de su salida sacaron el maxtle de Huitzilopochtli y lo dieron a Vicualti [*sic*] para que los trajese con mucha reverencia por el camino [...] Y pasados los doce años, partieron y dieron el maxtle de Huitzilopochtli para que lo llevase.306

El dar el *maxtlatl* es una señal o símbolo del poder del dios y otorga la capacidad de dirigir al grupo, porque el *maxtlatl* es un objeto sagrado que dejó el dios, es su reliquia, su

recuerdo, repositorio de su fuerza, de su sacralidad, y por eso quien la porta recibe parte de su fuerza, de su carácter sagrado y, por lo mismo representa el poder y autoridad del *calpultéotl* en la tierra.

En la *Historia tolteca-chichimeca* podemos apreciar cómo es que en la transmisión de cargos públicos se encuentran involucradas las fuerzas cósmicas en un espacio sagrado. Esto se desprende del análisis de la lámina del folio 21r en la cual los dirigentes y sacerdotes Quetzalteueyac e Icxicohuatl de los tolteca chichimeca invisten de autoridad de jefes guerreros a seis chichimecos (figura 17).

Figura 17
Historia tolteca-chichimeca, folio 21r



Si se atiende a la lámina podemos observar cómo ésta se divide en cuatro secciones, que están indicadas por cuatro esquinas. El simbolismo es claro, son las cuatro direcciones del cosmos que confluyen en la quinta, el centro que es justamente donde se realiza el ritual.

Por otra parte, arriba al centro se ve un ser fantástico en el que se confunden un águila y un ocelote boca abajo. Una serie de improntas de pies humanos señala que la figura viaja

de arriba hacia abajo. En este caso el simbolismo es igualmente claro, el águila es el ave solar, de la parte celeste, mientras que el ocelote es el animal de la tierra y el inframundo; se trata de una comunicación entre los tres planos horizontales del cosmos y que la fuerza sacra es capaz de modificar a los simples profanos en gobernantes, y por ende en representantes del orden cósmico. Su autoridad viene del supramundo representado por el águila e implica la participación del inframundo encamado por el ocelote.

Se ve cómo en el espacio sagrado, para realizar la transmisión de cargos, confluye el universo entero y las fuerzas de los dioses viajan por el eje del mundo para ser encausadas por los sacerdotes que las han invocado. Éstos, junto con los futuros jefes guerreros, están representados al centro de la lámina.

Los sacerdotes se han preparado previamente, como se ve por su pelo largo, su barba que simboliza la vejez, y el color negro propio del sacerdocio, además, conocen las oraciones necesarias para su intermediación como se desprende de la voluta del habla que sale de la boca de uno de ellos. También los nuevos jefes se han preparado a través de una penitencia que se delata por las púas de autosacrificio que portan.

La importancia del sacerdote en la transmisión de cargos públicos, y en todos los ritos en general, es que, dentro de la comunidad a la que pertenece, sólo él conoce la forma de propiciar la presencia y confluencia de las fuerzas cósmicas, sólo él puede interceder ante las deidades para que inclinen su voluntad en favor de las necesidades profanas.

RITOS EN ACTIVIDADES COMUNALES

Como ya se ha visto, la intervención sacra resultaba fundamental para la realización de varios aspectos de la vida profana, entre los que destacan dos cuestiones de gran importancia: el factor económico y la conciencia social. Veamos a continuación la primera.

Víctor Castillo Farreras ha señalado la importancia de lo sagrado para las actividades económicas en lo que denominó forma anímica de trabajo, según la cual los entes sobrehumanos participaban también en la realización de algunas obras materiales, "pero no era pura y llanamente una creencia en el trabajo sobrenatural, sino la convicción de que si el hombre actúa en cierta forma y en determinadas circunstancias, los dioses acudirán en su auxilio".[307]

Si bien estamos de acuerdo con la propuesta de este autor, es posible enriquecerla desde los conceptos que hemos manejado de sagrado y profano. El mundo es hechura de los dioses, por lo tanto toda acción sobre él implica una necesaria relación con lo sagrado. Dentro de esta lógica modificar una corriente de agua requiere no sólo del concurso de tecnología hidráulica y de trabajo organizado, sino también que las deidades acuáticas concedan a los profanos el uso de ese recurso, es por esto que cuando los mexicas construyen acueductos deben retribuir con ofrendas a la diosa del agua por el uso humano que se le dará al líquido.[308]

La actividad económica fundamental para los pueblos mesoamericanos y de la que dependía casi por entero la manutención de los hombres, era la agricultura. Su

importancia era tal que el *tlatoani* decía a sus hijos: "Sólo por el alimento se mantiene la tierra; por él está vivo el mundo, estamos llenando el mundo. Nuestra total esperanza es el alimento."309 Si el mismísimo *tlatoani*, con todo su poder, decía esto del alimento, trate el lector de imaginar cuan importante sería para el humilde macehual la agricultura. Como es evidente, para los hombres comunes la vida depende por entero de la agricultura, es por ello que muchos de los ritos están vinculados a los diferentes momentos de esta actividad.

La primera acción agrícola es la siembra y según Ruiz de Alarcón en ella se usaban diversos conjuros,

> Para las siembras de las semillas es casi uno el conjuro, excepto el nombre de la semilla, la cual siempre nombran con metaphora, en todo lo demás no truecan palabra [...] y a estos nombres metaphoricos llaman *nahualtocaitl* que suena en castellano nombre arrebozado, o nombre de que usan los hechiceros.310

Sin embargo, tal parece que estos conjuros eran usados por magos y no por sacerdotes. El problema es complejo ya que el carácter de quienes usaban de estos conjuros es confuso; al referir Ruiz de Alarcón otro conjuro dice que se lo comunicó un indio

> tenido y estimado entre los demás por de consumado saber, y la razón era que no había superstición en que no estuviese envuelto y de que no fuese capaz como dirá en la cura del alacrán; llámase este indio don Martín Sebastián y Cerón.311

El problema radica en las múltiples actividades de este personaje, pues la cura del piquete de alacrán es un conjuro médico, las oraciones para la siembra pueden ser propias tanto de los sacerdotales como de los magos, lo que podría provocar una gran confusión entre las funciones de mago, de médico y de sacerdote, pero también es posible pensar que tal vez bajo ciertas circunstancias estas funciones se funden en

un solo individuo; recuérdese que las actitudes mágica y religiosa ante lo sagrado pueden confluir en un solo individuo. Por otra parte nótese el uso del "don" para referirse a ese individuo, esto indica que seguramente se trataba de un indio principal.

Dando un poco de sentido a estos confusos y escasos datos tenemos la afirmación de Berlin de que para la Oaxaca del siglo XVII no se realizaban ritos de siembra, fenómeno del que no ofrece ninguna explicación.[312]

En otra parte se ha visto cómo los diversos dioses patronos fungen como dioses de la lluvia, y cómo, dada esa calidad, las peticiones de lluvia en caso de sequía se les hacen a ellos; por vía de ejemplo veamos lo que pasaba en Tepoztlan, donde se ofrecían sacrificios humanos al dios patrón para asegurar las lluvias

> Y, asimismo, cuando comenzaba a tronar, que querían venir las aguas, compraban dos o tres muchachos pequeños y los subían [a] cada uno en un peñasco, y comenzando a tronar y a llover, les sacaban el corazón la sangre, y la ofrecían a las aguas para que lloviese mucho.[313]

El siguiente momento de gran importancia para la actividad agrícola es la maduración de los primeros cultivos, ya que como dice Diego Muñoz Camargo "antes que gozasen de los frutos, pagaban primicia a los templos",[314] lo cual se explica por la consideración de que el crecimiento de los alimentos se debe a la acción de los dioses y les pertenece. Por ello es necesario ofrendarles una parte de la cosecha para desacralizar el resto de la misma y que ésta pueda ser consumida por los profanos.

Dos cultivos destacan como primicias: el huautli o amaranto y el maíz. El rito de primicias del huautli fue recogido con cierta amplitud por Ruiz de Alarcón, quien dice que

> Donde más manifiestamente hay formal idolatría, es al fin de las aguas, con las primicias de una semilla [...] que llaman Huautli [...] es pues ésta semilla más temprana, endurece y sazonarse que otra ninguna [...] La idolatría está en que acción de gracias de que se haya sazonado, de lo primero que cogen bien molido y amasado, hacen unos ídolos de figura humana [...] para el día que los forman tienen preparados mucho de su vino, y en estando hechos los ídolos y cocidos los ponen en sus oratorios, como si colocaran alguna imagen, y poniéndoles candelas e incienso les ofrecen entre sus ramilletes del vino preparado para la dedicación, o en los tecomatillos supersticiosos [...] o si no los tienen en otros escogidos, y para esto se juntan todos los de aquella parcialidad que es la cofradía de Bercebu, y sentados en rueda con mucho aplauso, puestos los tecomates y ramilletes delante de los dichos ídolos, empieza en su honra y alabanza [...] la música del teponaztli [...] y con el acompañan la canturía de los ancianos, y cuando ya han tañido y cantado lo que tienen de costumbre, llegan los dueños de la ofrenda y los más principales, y en señal de sacrificio derraman de aquel vino que habían puesto en los tecomatillos, o parte o todo delante de los idolillos del huautli, y esta acción llaman tlatohuaya, y luego empiezan todos a beber lo que quedó en los dichos tecomates primeros, y luego dan tras las ollas hasta acabarse, y sus juicios con ellas, y siguiéndose lo que suele de idolatrías y borracheras. Empero los dueños de los idolillos, los guardan con cuidado para el día siguiente, en el cual juntos todos los de la fiesta en el dicho oratorio, repartiendo los idolillos a pedazos como reliquias se los comen entre todos.[315]

Si comparamos lo dicho respecto de algunas fiestas de los meses bajo el control estatal resaltan varios elementos comunes a ambos rituales. Primero pongamos la atención sobre la manufactura de imágenes que se asimilan a los seres sobrehumanos, su muerte y reparto final para acceder a una comunión entre el grupo y lo sagrado, la muerte simbólica de los dioses que permiten el crecimiento de las plantas, y con ello la continuación de la existencia del grupo, con esta acción religiosa se recrea el acto primordial por el cual los dioses a través de su muerte dieron existencia al mundo. También se ve cómo los ritos más importantes, como éste, implican la participación de toda la comunidad, tanto en los trabajos de la fiesta como en su realización que, claro está, es presidida por las autoridades de la comunidad. Es muy interesante observar que se mantiene el pequeño templo del *calpulli* bajo el nombre de oratorio. Falta resaltar cómo una

vez más la ceremonia refrenda los lazos que unen a un grupo y los identifican como un todo con sus propias características, organización y formas de relacionarse con lo sagrado, "se juntan todos los de aquella parcialidad".

Respecto del maíz tenemos que para Tzumpahuacan, a fines del siglo XVI, se realizaban dos ritos, uno cuando los primeros elotes de cada sementera empezaban a madurar, y otro exclusivo de las cosechas con mazorcas dobles. En el primer ritual, llamado *tlaxquiztli*, se preparaba hule, papel amate, unos *xicolli* de manta, copal, pulque, una vela y una gallina. El rito se realizaba en unos templitos en los cerros llamados *teteli*, dedicados al dios Xihutecu-htli; en ellos se encendía fuego.

> y el más sabio toma un tiesto de este fuego y échale copal e inciensa todo el lugar del sacrificio y luego enciende la candela de cera y la pone en medio del cuecillo y, hecho esto, toma la ofrenda [...] y las ofrece ante el cuecillo y fuego. Acabado esto, ponen los elotes a asar y toman el pulque ofrecido, derrama delante del cuecillo y luego rocían los elotes con el pulque; algunos se sangran de las orejas y rocían los elotes y lugar con sangre.316

Nótese cómo es que el sacerdote no interviene en todo el rito, sino sólo en el momento clave de la realización de la ofrenda, en el momento más importante de la acción religiosa.

La otra ceremonia que registró Ponce ocurría cuando en el conjunto de una cosecha ya madura se encontraba una planta con dos mazorcas que recibían el nombre de Xólotl; entonces

> el dueño da aviso al que es maestro de las ceremonias, que suele ser un viejo [...] viene el maestro y, vista la caña con las dos mazorcas, manda se hagan dos géneros de tamales para otro día [...] va a la sementera y arranca aquella caña de dos mazorcas y él y el dueño de la sementera toman los tamales hechos y la caña y se van fuera del poblado a algún lugar donde se dividían los caminos [...] y allí el maestro ofrece los dos géneros de tamales, y la caña con las dos mazorcas, puestas las puntas de las mazorcas hacía sierra de Tlaxcalla al oriente, que es donde habita la diosa Chicomecoatl.317

Tenemos otros ritos de cosecha del maíz para la Oaxaca del

siglo XVII, para entonces cada individuo en lo particular consultaba a los maestros o letrados (*tonalpouhque*) sobre la fecha propicia para cortar los primeros elotes, estos consultaban sus libros y en ocasiones echaban suertes con trece maíces para determinar el día que dominaba Losio, dios del maíz,

> y habiendo hecho el computo según muestra del dios del maíz les señala el día y manda que ese degüellen una gallina de la tierra, y cortando los primeros elotes rocían con su sangre cantidad de copal y con el resto de la dicha sangre rieguen el patio de su casa y ofrezcan lo uno y lo otro al dios del maíz y después lleven limosna de elotes a la iglesia.[318]

Aun después de la conquista la cosecha del maíz sigue siendo una actividad en la que se debe pagar la deuda con los dioses, por eso es necesario darles de un animal sacrificado, así como dar primicias al templo, ahora cristiano, de la comunidad. También el sacerdote ha conservado parte de su importancia social, pues sigue siendo quien podía conocer la fecha propicia para efectuar la cosecha.

Podría pensarse que para estas épocas la cosecha ha perdido su carácter colectivo y ha devenido en un acto meramente individual, pero tal parece que no era así, sino que el día dominado por el dios del maíz seguramente implicaba que toda la comunidad concurriera a realizar el rito en la misma fecha, "porque luego corre a voz entre todos del día que ha de ser."[319]

Otra planta que recibía un culto especial era el maguey. La importancia de este vegetal era vasta, pues todo en él es aprovechable; de sus pencas se obtiene fibra útil para hacer ciertos tejidos simples, también se pueden usar las pencas como combustible, se pueden conseguir ciertos gusanos que son comestibles, el maguey se usaba y se usa para marcar

linderos, sus púas, como ya hemos visto, eran utilizadas para el autosacrificio y, por supuesto, se obtiene el aguamiel para elaborar el pulque. Esta versátil planta era objeto de culto durante el rito de *huitztli* o *huitzmanaliztli*.

> Que llegando el tiempo de castrarlos y sacar la miel, llaman a un viejo maestro que para aquesto está señalado, el cual manda que sacada la miel, la echen en unas tinajas o cántaros para hacer pulque, y primero vierte una poquilla de la miel donde están los nuevos magueyes de la tierra, y habiendo dejado mandado se haga el pulque, viene otro día a la casa del señor de la viña a donde ya estaban convidados algunos vecinos.
>
> Y tiénenle aparejado el corazón del maguey [...]. Echa del nuevo pulque en una jícara o vaso y con un cántaro dello lo ofrece al fuego. [...] Vuelve otra vez y echa el pulque ofrecido y dalo al primer convidado, dándole un azotazo y bebe, y así va haciendo hasta que se ha acabado la rueda. En esta primera prueba del nuevo pulque no se han de embriagar.[320]

Nuevamente se ve cómo es que el sacerdote es quien conduce el rito a un destino afortunado, en este caso con el fin de desacralizar el pulque para consumo profano, pero el pulque es en sí mismo una bebida sagrada cuyo consumo estaba restringido, no todos podían consumirlo y la embriaguez era considerada como una posesión divina, por eso no se embriagaban en este rito, el pulque aún no era lo suficientemente profano como para ser consumido en grandes cantidades.

Es de hacerse notar que en este rito no se menciona a Ometochtli, el dios del pulque, y en cambio se hacía ofrenda a Xihutecutli, dios del fuego.

Los árboles y la madera también recibían atención especial en la religiosidad popular, ya que se pensaba que

> los árboles fueron hombres en el otro siglo [...] que se convirtieron en árboles, y que tienen alma racional, como los otros; y así cuando los cortan para el uso humano [...] los saludan, y les captan la benevolencia para averíos de cortar, y cuando al cortarlos rechinan, dicen que se quejan.[321]

Recuérdese cómo en varias versiones de las diferentes creaciones antecedentes del cosmos los hombres se

transforman en animales, como es el caso de los monos, los peces y los guajolotes. En este caso se trata de un fragmento de una variante de la cosmogonía en la cual los habitantes de un mundo anterior fueron transformados en árboles, pero además conservan sentimientos, y por ello deben ser respetados.

Para obtener la madera era fundamental la intervención de sacerdotes conocedores de oraciones propiciatorias. Ponce nos dice que para cortar madera era necesario orar a Quetzalcóatl pidiéndole licencia y diciéndole que no les "atribuya a desacato querer sacar madera de su monte, que les de su facultad para sacarlo de su costado aquella madera, que le prometen de ponerla en parte donde sea venerada por los hombres."[322]

En este caso vemos cómo para ciertos grupos populares Quetzalcóatl no es dios del viento, ni de los calendarios o el poder, sino una deidad de la naturaleza, un "señor de la madera", pues parece que, al igual que con Tlaltecuhtli, de su propio cuerpo surgen las cosas, pues se dice que "de su costado" se extrae la madera.

Al parecer las dos citas anteriores son minúsculos fragmentos de variantes populares o regionales, respecto de las ideas generales sobre la cosmovisión que vimos en el primer capítulo.

Ya se trate de antiguos hombres metamorfoseados o de "el costado de Quetzalcóatl", el trato con los árboles era un asunto delicado, pues de no cuidar adecuadamente de ellos se corría el riesgo de que las enfermedades atacaran a la población. Tal fue la explicación que un "indio viejo embustero" dio a Jacinto de la Serna sobre una epidemia que

asolaba al pueblo de Ocuyoacac,

> Y les dijo que si no enterraban una viga, que estaba una legua adelante de su pueblo, no había de cesar la enfermedad, y que enterrada cesaría otro día siguiente: fueron todos los de aquel Pueblo a la parte donde estaba la viga, y la llevaron cruz alta, ciriales, incensario, y todo lo de-más necesario a un entierro, cera, y agua bendita, y habiéndole dicho su responso, trujeron la viga cargada, y por el camino vinieron haciéndole posas, y cantándole responsos, y la enterraron en el cementerio de la Iglesia de Tepexoiuc que era el pueblo del viejo embustero.[323]

El daño se produce por no dar "sepultura" al "cuerpo" de un ser con personalidad propia, que es el árbol, y que tiene sus propias entidades anímicas. De alguna manera del árbol caído se liberan fuerzas místicas que dañan a los hombres, y estos deben conjurarlas enterrando al vegetal como a una persona.

Otra actividad económica que requería la participación de "viejos señalados" era la quema de la cal, para lo cual se preparaba tabaco y se le colocaba encima de piedras sobre las cuales se armaba el horno de la cal; se hacían ciertas marcas y oraba de nueva cuenta a Xihutecutli; finalmente, al encender el homo esparcían pulque y sacrificaban una gallina, además se efectuaban danzas delante del horno. Como era de esperarse, todo el rito era presidido por el anciano intermediario, quien efectuaba el sacrificio del ave.[324]

Las actividades comunales no sólo incluían aspectos económicos de los *calpulli*, sino que también incluían formas de pensamiento social propias de las comunidades.

En el hecho que hemos llamado "el caso del penitente" se ponía de manifiesto la importancia de la religión y de los sacerdotes para la vida comunitaria. Ruiz de Alarcón nos relata cómo era común que en los pueblos los sacerdotes llamados *tlamacazqui*, ofrendador, designaran a un individuo

del sexo masculino como *tlamacehuqui* o penitente. Los intermediarios "llamaban al que se les antojaba del pueblo para embiallo como a peregrinar [...] y en llegando en presencia del tal viejo el llamado, luego el dicho viejo le mandaba que fuese volando como orando a pedir mercedes".325

Los sitios sagrados para pedir las "mercedes" para toda la comunidad se encontraban en los cerros. La penitencia era muy importante, por lo que nadie podía negarse a ir, pero si alguno pretendía librarse de cumplir con las disposiciones del sacerdote podía ser golpeado por éste hasta morir, "y aunque lo matase no tenía pena, ni le harían al tal viejo molestia alguna, porque todo éste negocio era tenido y estimado por cosa divina y dedicada a los dioses".326 La designación no la hacía un hombre común, sino el representante de los dioses, desobedecer al sacerdote era un desacato a las disposiciones de las divinidades y por lo tanto la muerte era el justo castigo a quien no obedecía a este vicario de lo sagrado.

Antes de partir, el penitente recibía una plática por parte del sacerdote que se hacía en el patio del templo local con el sacerdote sentado en cuclillas sobre un asiento de piedra y portaba un tecomate con tabaco con cal. En esta plática el sacerdote indicaba al penitente el sitio al cual debía acudir para honrar a una deidad suprema que recibía los nombres de Tlalticpaque, Tiytlacahuan, Yaotl y Moquequeloatzin. Este es el único caso que hemos reconocido en el que se encuentra la creencia en un dios supremo y general del mundo entre los macehuales. Por los apelativos que recibe es posible proponer que quizás se trate del dios Tezcatlipoca o de Tlaltecuhtli.

El anciano sacerdote decía una oración al penitente y le daba

un poco de tabaco para que lo llevara como ofrenda ante la divinidad; proseguía el sacerdote diciendo otra oración en la que prevenía al penitente del peligro de encontrarse con magos maléficos transformados en fieras y le indicaba cómo reconocerlos y cómo defenderse de ellos "si son brujos conoceraslos en que tienen muralla de dientes: a los tales mátalos a palos".327 Finalmente le ordenaba que trajera la rama de cierto árbol como prueba de haber cumplido la encomienda.

Con estas admoniciones partía el penitente llevando como ofrendas tabaco, copal, madejas de hilo grueso de algodón o un "pañuelo" del mismo material, un papel blanco llamado *quauhamatl* o amate de árbol, con éste envolvía su ofrenda.

Al llegar ante el altar del cerro colocaba su ofrenda y procedía a realizar el autosacrificio sangrándose las orejas, el labio inferior y la lengua. A través de este medio lograban comunicarse con la divinidad y transmitirle la petición,

> todo esto hacían por sacrificio, y dicen que algunos llegaban a desmayarse o adormecerse, y en este éxtasis, o oían, o se les antojaban, voces de su ídolo que les hablaba, de que quedarían muy ufanos y como seguros de que se les otorgaba lo que pedían, que de ordinario eran hijos, hacienda, larga vida, familia o salud.328

Después de este contacto con lo sagrado los penitentes regresaban a sus comunidades portando la rama requerida como prueba de su penitencia. Decimos que este rito refrenda el nivel de las creencias populares porque su ejecución no es para lograr un elemento determinado, sino que se asegura, religiosamente, la vida y la prosperidad del penitente y la comunidad.

IV. EL *TONALPOUHQUI* EN LA VIDA COTIDIANA

Suponed que hay un hijo [de dios]
Alguien que es ignorante,
Que no tiene conocimiento,
Así, me pide guía
Y yo le hablaré, yo le daré consejo

SHAS KO (Contador de los días)

La religiosidad mesoamericana intervenía en múltiples aspectos de la vida cotidiana; lo sagrado no sólo sustentaba al estado, o a las actividades públicas y colectivas, sino que estaba presente en los momentos clave de la vida individual.

Ante los acontecimientos inesperados de la vida diaria y las transiciones de la existencia personal se contaba con una explicación y una manera de actuar a partir de lo establecido por las secuencias de presencias e influencias divinas que estaban registradas en los libros prehispánicos conocidos como *tonalámatl* Si bien estos documentos han recibido la atención de diversos investigadores, en cambio los sacerdotes especializados en su manejo, los *tonalpouhque* o contadores de los *tonalli*, no han merecido mayores referencias.

CARÁCTER SOCIAL DEL *TONALPOUHQUI*

En este capítulo se busca plantear algunos problemas en tomo a su actuación en la vida de los macehuales y para esto es preciso empezar justamente por preguntar si el *tonalpouhqui* pertenecía a la órbita del *tlatocáyotl* o también

existía entre los *calpulli*.

La discusión es en extremo importante y aunque ya se han aportado elementos en ese sentido a todo lo largo del trabajo, conviene hacer notar cómo el *tonalpouhqui* ha sido considerado como un sacerdote exclusivo de la diosa Tlazoltéotl. Alfonso Caso suscribió esa opinión y López Austin ha escrito que el "aparato gubernamental se había apropiado de los más importantes instrumentos de dominio ideológico", entre los que destaca "el conocimiento y manejo del calendario de los destinos", que de esta manera quedaba en manos del Estado.[329] Esta opinión se basa en un texto de Sahagún que como el lector comprenderá conviene transcribir

> También decían que esta diosa [Tlazoltéotl] o diosas tenían poder para provocar la lujuria, y para inspirar cosas carnales, para favorecer los torpes amores. Y después de hechos los pecados, decían que tenían también poder para perdonarlos y limpiar dellos, perdonándolos, si los confesaban a los sus sátrapas, que eran adivinos que tienen los libros de las hechicerías y agüeros, y de las tradiciones de los antiguos, que vinieron de mano en mano hasta ellos.[330]

En la cita se señala que, justamente porque Tlazoltéotl inspiraba las transgresiones sexuales sus representantes terrenales eran quienes podían intervenir en favor de los pecadores y la deidad lavara sus pecados y ésta era una actividad propia de los *tonalpouhque*; por otra parte se hace mención del uso de códices que contenían información sobre lo sagrado, este es un elemento característico de los contadores de los *tonalli*.

Al respecto es posible pensar que así como el *tlatocáyotl* buscaba plegar las actividades religiosas populares a las necesidades del culto estatal a través de sus imponentes fiestas de las veintenas, reservando la ejecución de los ritos y sacrificios más importantes a los sacerdotes de mayor

jerarquía, excluyendo y aun ignorando a sus similares de los *calpullis* de macehuales, de la misma manera el poder hegemónico pretendía ocupar el lugar de los *tonalpouhque* populares a través de los sacerdotes especializados de Tlazoltéotl.

Pese a esto, la existencia de contadores de *tonalli* populares es más que clara. Baste presentar un sólo argumento. Como se ha visto la presencia del *tonalpouhqui* ha continuado hasta nuestros días y si esto ha ocurrido es porque su actividad está unida a la vida cotidiana de los grupos populares. Si sólo hubiese sido un personaje ligado a los estados mesoamericanos habría desaparecido junto con las formaciones políticas hegemónicas, pero no fue así, aun durante la época novohispana, en la que su actividad era ilícita, estuvo siempre presente en las zonas alejadas de los poderes de la ortodoxia cristiana. Sin duda se trata de un buen ejemplo de la continuidad de larga duración de algunos aspectos de la tradición religiosa mesoamericana.

EL OFICIO DEL *TONALPOUHQUI*

Al igual que todo sacerdote, el *tonalpouhqui* sigue un modelo ritual establecido por los seres sobrehumanos. Este modelo abarca lo concerniente a tres puntos: el origen de su conocimiento, sus instrumentos de trabajo y las técnicas para su actividad.

En las fuentes se encuentran distintas versiones acerca del origen del conocimiento de estos personajes. En una primera versión se afirma que es un conocimiento ancestral que ha

venido pasando de generación en generación. Tal fue la respuesta que recibió el dominico Durán al preguntar sobre el tema

> yo he preguntado a algunos viejos de donde tenían esta ciencia de conocer las venturas y sinos. Responden que los viejos antiguos se las dejaron y se las enseñaron y que no saben otra cosa. [...] de manera que dan a entender que por ciencia particular no conocen nada, sino por malicia que ellos imaginaron de aquel signo y pintura dejado por sus antepasados.331

Otra versión recogida por Sahagún apunta que los inventores del *tonalpohualli* fueron Oxomoco y Cicpactónal, la pareja primordial que según algunas tradiciones dio origen al género humano después de la destrucción del Sol de agua,

> Y los maestros desta astrología o nigromancia que contaban estos signos, que se llamaban *tonalpouhque*, pintaban a esta mujer Oxomoco y a este hombre Cipactónal y lo ponían en medio de los libros donde estaban escritos todos los caracteres de cada día, porque decían que eran señores desta astrología o nigromancia, como principales astrólogos, porque la inventaron y hicieron esta cuenta de todos los caracteres.332

Es de notarse que Oxomoco y Cipactónal se encuentran representados precisamente en medio del *Códice Borbónico* en la lámina 21 (figura 18), ahí podemos ver a Cipactónal portando elementos sacerdotales, como son su *tlemáitl*, su *xiquipili* y un punzón de hueso para el auto sacrificio, esto significa que esta pareja primordial instauró al inicio de los tiempos profanos un modelo de intermediario.

Una versión más, transmitida por Sahagún, señala a Quetzalcóatl como el inventor del *tonalpohualli*: "Estos adivinos no se regían por los signos ni planetas del cielo, sino por una instrucción que según ellos dicen se las dejó Quetzalcóatl".333 Ambas versiones sahaguntinas se conjugan en la tradición sobre la antigua Tula, la ciudad ideal de los antiguos nahuas, pues en ellas se dice que el calendario tuvo comienzo entre los toltecas.

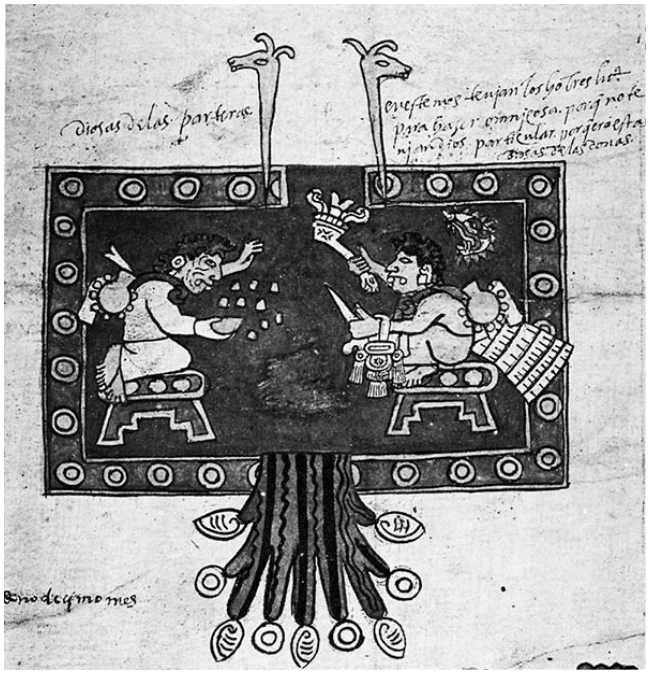
Como quiera que sea la actividad fundamental del *tonalpouhqui* era la lectura e interpretación del *tonalpohualli*, o cuenta de los días, o *tonalli*, la cual consistía en la combinación de trece numerales con veinte signos, lo cual daba como resultado doscientas sesenta posibles combinaciones. A estos elementos hay que agregar tres series más, los llamados señores de los días, los "volátiles" (ciertas aves representadas) y los nueve señores de la noche. Además, el *tonalpohualli* se dividía en veinte series de trece días; estas trecenas estaban dominadas por un dios principal que influía en el resto de las deidades de la trecena. Con esto se pone de relieve la complejidad de los libros sagrados y de la interpretación que hacían los lectores de ellos. Hay que recordar que estas cuentas permitían conocer las presencias e influencias divinas en un día específico, dicho conocimiento resultaba indispensable para regular una larga serie de actividades y acontecimientos.

No es nuestra intención entrar en mayores detalles respecto al *tonalpohualli*, sólo queremos poner de relieve la complejidad de los libros sagrados y de la interpretación que hacían los lectores de ellos.[334]

Además, como lo han señalado Heinrich Berlín y Eike Hinz la sola interpretación de los elementos representados en los *tonalámatl* no era suficiente para enfrentar y dar una explicación satisfactoria a todos los eventos de la vida cotidiana, hacía falta algo que diera mayor dinámica al cerrado e invariable conjunto de signos calendáricos.[335] Para esto se recurría a la adivinación por medio de arrojar trece maíces al suelo e interpretar la posición en la que caían. En esto los *tonalpouhque* seguían un modelo ritual, como puede

verse en la lámina 21 del *Códice Borbónico* (figura 18), donde Oxomoco arroja los granos del maíz.

Figura 18
Códice Borbónico, lámina 21



Debemos señalar un problema existente respecto a un posible pago al *tonalpouhqui* por sus habilidades y conocimientos. A este respecto Sahagún escribió: "Lo que merece este adivino por esta adivinanza, [es] que le dan de comer y a beber, y algunas mantas, y danle muchas cosas, que son gallinas y una carga de comida."336 En este mismo sentido hay datos novohispanos sobre un "presente" que se daba a los letrados zapotecos en metálico por el valor de un real a cambio de sus servicios.337 Estos informes parecen apuntar hacia la existencia de individuos que "cobran" por sus peculiares habilidades en el marco de comunidades agrarias con una organización relativamente sencilla. El problema no es menor y se debe recurrir a la información etnológica para tratar de dilucidar el asunto. Entre los textos recogidos de un contador

de los días ixil hay un pasaje que habla precisamente sobre los pagos,

> Hay algunos que me pagan, y hay algunos que no me pagan, pero así sea. Y Dios está con ellos, y Dios también está conmigo, porque quizá hay una persona que no me paga, y quizá hay otros que me pagan extra. Esta es la única forma en que vivo. No exijo nada a la gente. No pido nada, no pido dinero. No pido más, porque es como un pecado. El dinero es caliente. El dinero no es bueno. Lo tengo en mi cabeza, y así no pido más.[338]

El texto aclara algunas cosas. El pago puede o no ocurrir, es decir, no constituye una condición necesaria en la relación entre el Contador de los días y el resto de los mortales. También aclara que exigir dinero por sus servicios "es como un pecado", es una falta al orden divino porque el conocimiento del contador de los *tonalli* no es una invención humana, sino que su origen es divino, es un don de lo sagrado, no una conquista de los profanos.

Hay que recordar aquí el problema de las "limosnas" que se ha visto a propósito de la vida del sacerdote. El asunto parece ser el mismo, tanto las "limosnas" como los pagos no son sino una retribución que los hombres dan a los sacerdotes por su ayuda para mantener la difícil relación entre lo sagrado y lo profano.

En contra de esta idea hay otros datos que dejan una inquietud acerca de la naturaleza del "pago" al *tonalpouhqui*, en este caso no sobre la prestación de sus servicios sino en torno a la transmisión de su conocimiento. El padre De las Navas dice que los *tonalpouhque* "no querían decir la verdad ni enseñarlo sino a quien se lo paga muy bien".[339] En la Oaxaca novohispana los letrados sacaban copias de sus libros "por el módico precio de un peso o de seis tomines."[340]

Esta contradicción de las fuentes parece ser irreductible, no encontramos un punto de convergencia entre las distintas

versiones. La idea de usufructuar con el conocimiento del calendario es un aspecto que no se puede comprender bien desde la perspectiva de la relación entre lo sagrado y lo profano, pues, ¿por qué vender un conocimiento que por su propia naturaleza no puede pertenecer a todos? ¿por qué dar a cambio de un bien profano una revelación de los dioses? Hay que reconocer que no alcanzamos a ofrecer una explicación a este respecto.

Pese a este punto oscuro debemos continuar con el análisis del contador de los *tonalli* y para esto es necesario que pasemos a ver sus actividades. Estas cubrían ampliamente los aspectos más importantes de la cotidianidad de cada individuo, así como el ciclo vital de los antiguos nahuas.

La razón de esto es clara, ya que si el *tonalpohualli* o cuenta de los días permite conocer las secuencias divinas que se manifestaban en la tierra, entonces aquella persona capaz de interpretar correctamente el calendario estará en condiciones de saber qué tiempo es propicio para realizar ciertos actos y cuándo es peligroso efectuar otros.

Esta amplitud en la aplicación del calendario de 260 días fue retratada elegantemente por Gonzalo de Balsalobre:

> con sortilegios sacan la variedad de sus respuestas mágicas, y agoreras; como para todo género de caza, y para cualquier pesca, y para la cosecha del maíz, chile y grana; para cualquiera enfermedad, y para la medicina supersticiosa con que se han de curar; y para atajar los trabajos, y muertes, que no lleguen a sus casas; para el buen suceso en las preñeces, y partos de sus mujeres; y para que se logren sus hijos; para los cantos de pájaros y animales, que le son agüeros; para los sueños y su explicación, y el suceso que han de tener en lo uno, y en lo otro; y para reparar el daño que les pronostican; finalmente para cualquier cosa de que necesitan, ocurren a uno de estos Letrados o Maestros.[341]

De este impresionante cúmulo de campos de acción se abordarán los concernientes al ciclo de vida del hombre indígena, es decir, del nacimiento a la muerte.

EL *TONALPOUHQUI* EN EL CICLO DE VIDA

Contrariamente a lo que pudiera esperarse, la intervención del sacerdote en la vida personal no empezaba con el nacimiento, sino que, al menos entre los zapotecos novohispanos, las prescripciones rituales comenzaban con el embarazo. Durante éste, los futuros padres o los parientes más cercanos consultaban a los letrados sobre los medios religiosos para asegurar un buen parto y "para saber si una preñada ha de parir la criatura viva o muerta".342 Los intermediarios prescribían dos tipos de ritos, unos, antes del parto, consistentes en baños en un río, continencia sexual y llevar velas al templo cristiano; otros, que debían realizarse después del parto en cumplimiento de una promesa que recibía la diosa Nohuichana en los que se realizaban más baños y se ofrendaban velas.343

Entre los nahuas, cuando ocurría el parto, la madre era atendida por una partera. Si el parto era difícil la partera oraba a la diosa Cihuacóatl y a la diosa Yoaltícitl, pidiendo por el buen desenlace del alumbramiento.344 Al nacer la criatura era recibida con largos discursos por la partera, aunque Muñoz Camargo afirma que era un varón, al que se denominaba "saludador", quien recitaba las formas tradicionales de salutación del nuevo macehual.345

Después del parto —según Motolinia tres veintenas, según Serna tan sólo cuatro días, mientras que en Tetela eran siete días—346 los padres o los parientes cercanos consultaban al *tonalpouhqui* para saber en qué signo había nacido el nuevo ser, es decir, bajo qué influencias sacras estaba marcado su desarrollo, eso sí, "siempre llevando por delante la ofrenda de

comida y bebida."[347]

La labor de los *tonalpouhque* requería el conocimiento y uso del códice *tonalámatl* así como la utilización de los trece maíces adivinatorios. Con esos elementos se podía entrever el futuro de cada individuo, "si había de ser rico, o pobre, o valiente, o animoso, o cobarde, religioso, o casado, o ladrón, o borracho, o casto, o lujurioso".[348] El contador de los *tonalli* informaba a los parientes del destino de la criatura a través de largos discursos plagados de metáforas y símbolos.

Si el signo calendárico, o la combinación de fuerzas sacras, era positivo se procedía a imponer formalmente el nombre a la criatura el mismo día; en caso contrario se posponía la ceremonia buscando el día que diera una combinación de presencias divinas propicias para mejorar el futuro de la criatura.[349] Estos cambios en la fecha debían ser efectuados dentro de la misma trecena en la que el niño nacía, en caso de no encontrar un día favorable para el rito su vida quedaba marcada por el infortunio y la desgracia,

> Lo que acontecerá a esta criatura es que será vicioso y carnal y ladrón. Su fortuna es desventurada. Todos sus trabajos y ganancias se volverán en humo por mucho que trabaje y atesore. O por ventura será perezoso y dormilón. O les dice que será gran borracho. O les dice que poco vivirá sobre la tierra.[350]

En otras ocasiones, aparentemente las menos, el día era considerado indiferente. Ello significaba que poseía elementos tanto negativos como positivos. En estos casos el destino del ser humano no tenía tendencia dominante.

Aquí surge un problema en torno a la determinación del destino humano. Parecería que la imposición del signo calendárico pretendería "fijar" el *tonalli* en el individuo.[351] Esta entidad anímica, fundamental para la vida de toda persona, tiene un origen sagrado, viene de la suprema deidad

Ometéotl pues “decían que de aquel gran señor dependía el ser de todas las cosas, y que por su mandato de allí [el doceno cielo] venía la influencia y calor con que se engendraban los niños en el vientre de sus madres.”[352] La fuerza anímica del *tonalli* ha sido determinada por los dioses y con ello el destino de cada ser humano, pero acabamos de ver cómo los *tonalpouhque* manejaban una técnica religiosa que les permitía mejorar el destino humano cuando éste tenía un mal pronóstico. Entonces ¿cómo era posible que los intermediarios fueran capaces de modificar los designios de los dioses?

Al desarrollar su actividad los sacerdotes seguían un modelo de acción que había sido establecido por las mismas deidades. Como se vio, la invención del *tonalámatl* era atribuida a diversos seres sobrehumanos, ya fuera la pareja original de Oxomoco y Cipactónal o el dios Quetzalcóatl el *tonalpouhqui* no hacía sino seguir el ejemplo de éstos para actuar en favor de los profanos. Al contrapesar las distintas fuerzas sagradas seguía el modelo ritual establecido por las divinidades, entonces no hay contradicción, todo se ubica en la lógica de la comunicación entre lo sagrado y lo profano.

En Oaxaca, una vez que la fecha del bautismo había sido determinada, el letrado procedía a prescribir las ofrendas y penitencias que los padres debían cumplir. Estas consistían en el sacrificio de un guajolote, copal, baños en un río de madrugada, mantener continencia sexual y en dejar de ingerir bebidas embriagantes.[353]

La ceremonia formal de imposición del nombre, conocida tradicionalmente como bautismo por su semejanza con el rito cristiano, era conducida por la partera que había asistido el

alumbramiento y no por el sacerdote. No son del todo comprensibles las razones por las cuales este momento crucial en la vida de cada individuo era presidido por la partera y no por los intermediarios, debe existir algún fundamento sagrado que explique esta costumbre. Sin embargo, se ha podido recabar un único informe en el que se habla acerca de la participación del sacerdote en el bautismo, es el que proviene del poblado de Cuezala, el texto aclara que el intermediario recibía al niño "y él lo bañaba y ponían el nombre que había de tener."[354]

El ritual del bautismo se realizaba al amanecer, se reunía a los parientes de la criatura y a la partera, ésta solicitaba un lebrillo nuevo con agua, a continuación levantaba al niño con ambas manos y se colocaba en dirección de la salida del sol, entonces recitaba oraciones a Quetzalcóatl y Chalchiutlique en las que daba la bienvenida al infante y se daba gracias a los dioses. Finalmente, se usaba el agua como elemento que purificaba al nuevo ser: "Cataquí el agua celestial. Cataquí el agua muy pura que lava y limpia nuestro corazón, que quita toda suciedad. Recíbela. Tenga ella por bien de purificar y limpiar tu corazón."[355]

Si era niño se le ponían en la mano pequeñas armas guerreras como lanzas y escudos; si era niña se le colocaban pequeñas escobas y husos de costura; además, a los varones se les podían poner los elementos del oficio al cual su signo los inclinaba, hay que resaltar que esto último sólo acontecía con los hijos de macehuales: "A los demás niños de la gente vulgar les ponían las insignias de lo que por el signo en que nacían conocían. Si su signo le inclinaba a pintor, poníanle un pincel en la mano".[356] Además del nombre calendárico a

los infantes se les otorgaba otro apelativo, en este caso el de algún abuelo.357

Los pillis y quizás los pochtecas después de la ceremonia organizaban un gran festejo invitando a todos los parientes y convidando a los niños de su *calpulli*. Al respecto dice Sahagún: "Cuando le batizaban convidaban a los parientes y amigos para que se hallasen presentes al batismo, y entonces daban comida y bebida a todos los presentes, y también a los niños de todo el barrio."358 Es posible pensar que las familias de macehuales hicieran lo propio en estas ocasiones.

La necesidad de consultar al contador de los tonallis no concluía al inicio de la vida, al contrario, continuaba durante toda su existencia.

Ciertamente el mundo no era un lugar apacible y feliz para los profanos, según lo declaraba la partera a los recién nacidos: "Habéis venido a este mundo donde vuestros parientes viven en trabajos y en fatigas, donde hay calor destemplado y fríos y aires, donde no hay placer ni contento, que es lugar de trabajos y fatigas y necesidades."359 El mundo era un lugar por el que circulaban fuerzas sacras y presencias divinas que se podían manifestar en cualquier momento bajo la apariencia de signos misteriosos, llamados augurios, que ocultaban su mensaje al hombre común.360

El macehual se encontraba desarmado, desamparado ante las oscuras señales divinas que constituían los augurios, estaba obligado a consultar a los poseedores del conocimiento de lo sagrado, a aquellos que podían vislumbrar la voluntad de los dioses. Los augurios, temidos por sus funestos mensajes, pendían como una espada de Damocles sobre los humildes macehuales y decía el *tonalpouhqui*: "Quizá mañana, pasado

mañana, se enojará, hará su voluntad [contra ti] Aquel por Quien se Vive. Espera el mandato, pues así está escrito en el *tonalámatl*. Mediante él nosotros regimos a la cola, al ala [la gente común]."[361]

El augurio es el medio por el cual los seres sobrehumanos canalizan su voluntad sobre los profanos. Ante esto, tan sólo los sacerdotes pueden intentar hacer algo en favor de los hombres, su conocimiento les da esa posibilidad, y justamente es el conocimiento contenido en los *tonalámatl* el que les permite dominar a los macehuales, conducir en la tierra "a la cola, al ala". Al resto de los profanos sólo les queda seguir al pie de la letra las indicaciones de esos hombres que podían entablar comunicación con los intangibles dioses.

A este respecto conviene analizar algunos de los augurios que Sahagún recogió en su obra, poniendo particular atención en aquellos en los que se hace explícita la consulta a los contadores de los *tonalli*.

Las formas bajo las cuales se manifestaban los augurios eran múltiples, como algunos sonidos o visiones y ciertos animales, entre otros. Como ejemplo puede verse que la presencia de hormigas, ranas o ratones podía significar la obra maligna de un tipo particular de mago denominado "el aborrecedor". Dicen los informantes de Sahagún que "augura que alguien que le es hostil le proyecta la muerte [...] Así provoca ira, así indigna, así inquieta. Con esto estaban en pie corazones y rostros de la gente. Así oprime. Con esto [el que recibió el augurio] ya no tiene quien lo ayude."[362]

Aquí se ve una variante importante de los augurios que trata del daño que busca causar un mago maléfico. Su primer

efecto es causar angustia y desesperación sobre sus víctimas, pues estas esperan la muerte y "ya no tienen quien lo ayude," pero sí había a quién recurrir, se acudía a los *tonalpouhque*, éstos desentrañaban la significación de los nefastos augurios "y daban remedio contra ellos."[363] Resulta por demás interesante ver cómo el *tonalpouhqui* era capaz de oponer a los recursos mágicos del aborrecedor un contrapeso religioso contra ellos y así ayudar a los hombres. Lamentablemente ni el texto náhuatl de los informantes de Sahagún ni la *Historia general* prosiguen con el relato.

Hay que señalar que el sacerdote se coloca del lado de la normatividad oficial del grupo y su sana convivencia social, mientras que el mago se ubica en la clandestinidad y es vehículo de los sentimientos contrarios a la cohesión del grupo que tenían "los malévolos enemigos y invidiosos".[364] Esta es la segunda vez que se encuentran a sacerdotes y magos ocupando posiciones contrarias respecto de la comunidad, la primera fue en el "caso del penitente", donde los magos se aparecían al penitente designado por el sacerdote en forma de fieras para evitar que cumpliera la misión encomendada.

En otras ocasiones los animales que manifestaban los augurios no eran enviados por maliciosos hombres, pero de igual manera anunciaban penas y sin sabores a los profanos, tal y como ocurría a los "aldeanos y gente rústica", esto es a los campesinos, pues si un conejo entraba en alguna casa "presumían, que les habían de robar, o que alguno de la casa se había de ausentar, o esconderse por los montes y barrancas".[365] Después de ocurrido el caso se consultaba a los contadores de los *tonalli*.[366]

Una parte importante de los augurios se manifestaba durante la noche como sonidos de animales, los cuales eran particularmente nefastos y presagiaban terribles males tanto para quien los escuchaba, como para su familia. Esto es muy claro en el caso del tecolote, ave que hasta la fecha es considerada de mal agüero. Sobre ella transcribimos un texto que refleja la incertidumbre y ansiedad en la que se veía inmerso quien tenía la mala fortuna de escucharla

> Decían que cuando era oído, descubría la muerte, la enfermedad; era augurio de muerte. El que lo oyó quizá muera; quizá termine; quizá se canse. Morirá en su tierra, o quizá morirá en la guerra; o quizá morirá uno de sus hijos; o quizá un esclavo huirá; o quizá se destruirá su hogar; será sacada la tierra; el agua brotará; persistirá el herbazal en la puerta, en el patio; las paredes serán derribadas, serán arrancadas, demolidas; ahí defecará la gente, se orinará, excrementará; será arrojada basura y se secará el salitre y la tierra echará vaho. Entonces será objeto de habladurías, será objeto de escándalo. Así, aquí estaba esta, la casa donde era honrado, donde se veía a afamar el dueño. Siempre se mantuvo honrada; estaba toda barrida. Pero ahora aquí es echada la basura. Junto a su casa ninguno podía orinarse ni reñir. Y ahora ya sólo así quedó; sólo permanecen las paredes.367

El canto de este nocturno mensajero del infortunio debió ser sumamente temido por el hombre mesoamericano, pues no sólo presagiaba la muerte, sino también la vergüenza y el escarnio para toda la familia de aquél que escuchara el canto del ave. El agua que brota de una casa es una metáfora que indica que la construcción será destruida hasta sus cimientos, así como el fin de un linaje y constituir una pena infamante en grado mayúsculo. Tirar basura indica impureza, igualmente defecar en la casa señala la total pérdida de cualquier prestigio social.

Otro pájaro que presagiaba infortunios era la lechuza, que era considerada como el mensajero de Mictlantecuhtli, deidad que presidía a los muertos y al inframundo. Como es lógico pensar cuando cantaba sobre alguna casa anunciaba la

enfermedad y la muerte para alguno de sus ocupantes. Había dos maneras de enfrentar a esta ave, la primera de ellas consistía en insultarla, "entonces le reñían, le decían los varones. 'Quédate quieto, bellaco, ojihundiducho, tu, el que fornicas con tu madre.' Y las mujeres le decían 'Quieto, putón [...] Porque aún no es tiempo de que me vaya.' con esto se lograba evitar que se cumpliera el augurio."[368] No debe causar extrañeza el uso de insultos contra los enviados de las divinidades, pues el mismo Tezcatlipoca era severamente imprecado cuando no eliminaba la pobreza y enfermedad cuya causa se le atribuía, e incluso hoy en día aún existe la costumbre de agraviar a los aparecidos y fantasmas con palabras altisonantes para que desaparezcan. La otra opción para enfrentar el mal augurio era recurrir a la protección religiosa que brindaba el contador de los *tonalli*, pues "sobre todo, se iba (y va hoy) a la consulta de los adivinos."[369]

Otro agüero que tenían ocurría al escuchar durante la noche llorar a un animal o a una vieja, en ese caso se decía que

> Ya morirá en la guerra, o ya morirá, morirá en su tierra, o se enfrentará con algo, con la miseria, o se venderá, se permutará, o venderá a alguno de sus hijos, lo permutará, lo hará caer en la esclavitud; entrará la miseria en el lugar de su ceniza, en el lugar de su fogón [su casa]; el agua aparecerá constantemente en su casa.[370]

En el texto se encuentra de nueva cuenta la incertidumbre que causaban estos mensajes. Es de hacerse notar cómo en varios textos la amenaza no es clara, puede ir desde una enfermedad hasta el escarnio total de la familia, pasando por la pobreza y llegar hasta la muerte. El golpe del destino era esperado en muchos lugares, no estaba bien definido.

Esta ambigüedad en torno al mal que debía esperarse implicaba que cualquier problema y daño se atribuyera al

augurio, y así como todo acontecimiento negativo por azaroso y casual que fuera estaría explicado por la lógica del mal presagio. De esta manera todo suceso imprevisto dejaba de ser una casualidad, un simple accidente para convertirse en la prueba de la veracidad del discurso del *tonalpouhqui*. Cualquier situación particular e imprevista dejaba de ser algo curioso o raro para pasar a ser el oscuro y críptico mensaje de la voluntad de lo sagrado que sólo el contador de los *tonalli* podía develar.

En ocasiones las propias deidades se aparecían a los profanos. Tal es el caso de la llamada "hacha nocturna", aparición de Tezcatlipoca en forma de un hombre sin cabeza y precedido por el sonido de un hacha al cortar madera: "Oían este sonido los que de noche iban a ofrecer cañas y ramas de pino, los cuales eran ministros del templo, que se llamaban *tlamacazque*."[371] Así, ni los propios sacerdotes estaban exentos de recibir estos mensajes sagrados de contenido negativo, pero en este caso el desenlace dependía de la condición valerosa de cada individuo. "Decían que si quien oía esto había padecido trabajos, si conocía su corazón, si no era asustadizo, si era un mancebo con buen *tonalli*, en seguida se le arrojaba, se le presentaba [la aparición] y ya no lo dejaba para poder verlo, para retarlo como hombre."[372] Si aquel a quien se le aparecía enfrentaba al dios podía obtener de él gloria y riqueza; si por el contrario era alguien con *tonalli* desfavorable tendría un trágico fin, como el convertirse en un servidor personal no remunerado, llamado *tlacotli*, o caer en la miseria e incluso la enfermedad y la muerte: "Sólo pensaba que tenía agüero del hacha nocturna, que por algún tiempo lo escarnecería con la enfermedad, con

la muerte, con que le daría miseria, esclavitud, culpa por haberla encontrado."[373]

Como se recordará, una forma importante de comunicación con lo sagrado se registraba durante el sueño, bajo este estado el *tonalli* podía desligarse del cuerpo y entrar en contacto con el mundo de los dioses y así recibir mensajes sobre los peligros que acechaban al hombre,[374] pues "Muchas cosas hacían o dejan de hacer por los sueños, en que mucho miraban, de los cuales tenían libros, y lo que significaban, por imágenes y figuras. Interpretábanselo los sacerdotes o maestros que tenían aquel oficio."[375] Aún hoy en día la importancia de los sueños es tal que los ixiles guatemaltecos se saludan por las mañanas con un "¿Estás bien? ¿Tuviste sueños?", al que sigue un "No, no soñé nada. Estoy bien."[376]

Desgraciadamente los datos sobre el contenido de los sueños son muy escasos, tenemos referencias aisladas a sueños relacionados con importantes acontecimientos como la conquista española. Así mismo, contamos con una breve y lacónica lista de sueños, hecha por Sahagún, en la que constan sólo once sueños, de los cuales nueve anunciaban la muerte.[377]

También los zapotecos tenían sueños con significado negativo que anunciaban muerte o algún acontecimiento no determinado.[378] Entre los ixiles los sueños inocuos, sencillos o con mensaje de buena fortuna, suelen ser interpretados por el propio soñador o por un pariente mayor; en cambio, los sueños con más complejidad y con un mensaje de advertencia son tratados por los contadores de los días.[379]

Todos los casos que hemos visto de augurios eran expuestos

ante el *tonalpouhqui* a fin de ser primero interpretados y que después se prescribieran las acciones religiosas que ayudaran a los macehuales a superar la crisis existencial y sagrada a la que se enfrentaban. El afectado visitaba al contador de *tonalli*, le refería su caso y este le respondía con un largo discurso que expresaba el estado de angustia de quien lo consultaba: "Estás necesitado, criado, esclavito, mancebo, hombre valiente; que en verdad buscas, solicitas que se te fortalezca el ánimo; para esto viniste a verte en el espejo y viniste a consultar el libro."[380]

El hombre común, ante la incertidumbre del porvenir, buscaba en el conocimiento del *tonalpouhqui* el apoyo religioso que lo liberara de su angustia, el macehual estaba desarmado para enfrentar lo que le deparaba lo sagrado y debía recurrir a quien pudiera mediar con los poderes sagrados, a quien conocía lo que los dioses deseaban. El desasosiego que sufría cada individuo ante los mensajes sacros era una amenaza que estaba latente desde el día de su nacimiento por virtud del *tonalli* que regía su existencia: "Y tu, pobrecito, no debes de culpar a nadie, porque el signo en que naciste tiene consigo estos azares y ha venido agora a verificarse en ti la maldad del signo en que naciste."[381]

El concepto de *tonalli* no solamente permitía entender estas crisis particulares e inesperadas, sino también la condición de humilde labrador del hombre común, es decir que ciertas condiciones colectivas y sociales estaban explicadas en términos religiosos ya que el *tonalli* "hace que desciendan [de los dioses] el palo para labrar la tierra, el mecapal, la miseria."[382]

En su discurso el *tonalpouhqui* insistía en que todo dependía

de la voluntad divina y en el amargo destino de los mortales: "¿Acaso en verdad sólo te espantaré, te atemorizare? Pues, así sobre ti lo dispuso la Persona Nuestro Señor". Sin embargo, también se insistía en la necesidad de reforzar la voluntad y el carácter para poder enfrentar con buen éxito los negros augurios, es decir, de reforzar marcos de conducta socialmente aceptados: "Esfuérzate, no estés triste; ¡toda tu fuerza! Esfuérzate corazón; pasa por encima de tu lloro y de tu tristeza."[383]

A continuación se procedía a consultar el *tonalámatl*, "al papel de los tonallis", el códice que contenía el calendario de 260 días conocido como *tonalpohualli* "cuenta de los días", para con este instrumento efectuar el cómputo de los días, utilizando los trece maíces adivinatorios para interpretar correctamente el caso. Una vez hecho esto se establecían las ofrendas que debían dedicarse a los dioses. Estaban formadas por copal, papel y hule, pero esta ofrenda no garantizaba que la petición fuera escuchada, que se esfumara la amenaza, pues

> He aquí que sólo en vano con esto te doy banderas, te cubro de papeles para curarte, para rodearte de remedios. Haz [penitencia]; prepara rápidamente los papelitos; se hará tu sacrificio de sangre; compra toda clase de papeles, de copal, de hule.[384]

Para hacer esta ofrenda expiatoria el contador de los *tonalli* establecía una fecha propicia y, llegado el momento, el sacerdote iba a la casa del interesado y quemaba la ofrenda dedicándola al dios Xiuhtecuhtli.

Los letrados o maestros zapotecos también consultaban sus libros y usaban sus maíces para prescribir la penitencia necesaria, que en muchos casos consistía en veladoras, baños en la madrugada en un río y abstinencia sexual.[385]

Un acontecimiento fundamental en la vida cotidiana lo constituía el matrimonio, pues a través de esta institución se reproducían los rasgos fundamentales de la sociedad, se normaban las relaciones sociales, económicas y sexuales en su expresión más sencilla. El sacerdocio participaba de manera fundamental en la elección de parejas al establecer un diagnóstico sobre la complementariedad de los *tonalli* de los posibles contrayentes: "y si entendía que no eran días y signos felices, no se juntaban ni casaban, pero si conformaban los días y signos del y della mostrando prosperidad y bienandanza, tractabase de los casar."386

Sin embargo, esta era una práctica que seguían principalmente los pillis y no los macehuales. Aunque los textos dejan la puerta abierta a excepcionales consultas de los macehuales.387 En cambio, la designación de una fecha propicia para la realización de la ceremonia nupcial sí era común a pillis y macehuales. Esta determinación se hacía después de que los viejos casamenteros habían obtenido la aprobación del enlace por parte de la familia de la novia. Los días favorables al acontecimiento eran *acatl*, *ozomatli*, *cipactli*, y *cuauhtli*.388

En cambio, entre los zapotecos novohispanos la unión debía darse en el primer día que estuviera gobernado por la diosa Nohuichana, y se tenían que llevar velas a la iglesia, sacrificar una gallina y bañarse tres veces en el río.389

Si la participación del *tonalpouhqui* antes del matrimonio es clara, en la realización de los ritos la presencia sacerdotal es confusa. Hay datos que permiten pensar que los sacerdotes no participaban en los ritos que consagraban la unión de los desposados. No se describirá la compleja ceremonia, ya que el

objeto del trabajo no es analizar los ritos, sino señalar la importancia de aquellos en que los sacerdotes participaban. Casi toda la ceremonia era conducida por hombres y mujeres ancianos que efectuaban las acciones tradicionales del matrimonio. En dos descripciones que hace Sahagún del matrimonio el sacerdote brilla por su ausencia, en cambio, todas las acciones eran conducidas por las viejas casamenteras y por las parteras "que eran como ministras del matri[moni]o".390 Esta frase es fundamental. Si recordamos, el "bautizo" tampoco era realizado por los sacerdotes, sino por las parteras; aunque nada es claro, tal parece que ambos ritos tradicionales y de transición requerían de la presencia femenina por causas que se desconocen. En otro pasaje, Sahagún describe una ceremonia matrimonial de un mozo salido del *Tepochcalli*, es decir, de un macehual. En estas uniones las ancianas parteras conducían el ritual.391

Frente a estos datos tenemos otros que atestiguan la presencia del sacerdote en los matrimonios, baste como ejemplo el *Códice Ramírez*

> Casaban así mismo los sacerdotes en esta forma: ponianse el novio y la novia juntos delante del sacerdote, el cuál tomaba por las manos a los novios y les preguntaba si se querían casar, y sabida la voluntad de ambos tomaba un canto del velo que ella traía cubierta la cabeza, y otro de la ropa del, y atábanlos haciendo un nudo.392

De la misma manera, tanto Motolinia como Clavijero hablan de la presencia de sacerdotes en el ritual.393

Por su parte, Gómara resume las descripciones de los anteriores cronistas y añade un agudo comentario "no hacían estas ceremonias los pobres ni esclavos; pero hacían algunas".394 Esto indica que existía una diferenciación social en las ceremonias del matrimonio, desgraciadamente no

sabemos con precisión en qué consistían las diferencias, pero es posible que lo que no hacían los macehuales implicara que la participación sacerdotal no fuera indispensable, como lo permiten suponer las referencias acerca de que las bodas de la gente común eran presididas por las parteras.

A partir de esos datos es posible proponer como hipótesis que los ritos matrimoniales estaban marcados por una diferenciación social, pues mientras que en las uniones entre pillis la participación sacerdotal era obligada, en el caso de los matrimonios de macehuales los ritos eran realizados por las parteras.

Pero las dificultades respecto del matrimonio no terminan ahí. No es del todo claro si el sitio en que se realizan las ceremonias fuera sagrado como en un templo o acaso fuera un lugar profano. Los datos que apoyan la versión del matrimonio efectuado en las casas particulares son abundantes, bastaría con mencionar que todos los autores arriba citados expresan que el matrimonio se realizaba en las casas, y sólo agregamos una prueba más: "cuando se casaban, no iban a la iglesia [*sic* por *teocalli*], sino en casa de los padres estaban los novios juntos".395

Sólo tenemos registrada una descripción en la cual el matrimonio se hacía en los templos

> ya que eran para ayuntarse, les tomaban los parientes a los casados y les llevaban al templo frente al ídolo, y allí les ponían mantas y huípiles [...] Y, allí, venía el sacerdote y les ataba el Huipil con la manta, y con esto quedaban casados y se iban a sus casas.396

Al parecer este texto sólo refleja una variante regional, mientras que el grueso de las fuentes del Altiplano Central, hablan de matrimonios celebrados en las casas particulares.

Si los momentos clave del transcurso de la vida reclamaban la

atención del sacerdote, la fundación del lugar donde estos acontecimientos tendrían lugar también merecía la atención de los intermediarios. La construcción de la casa de cada familia no sólo era una cuestión de técnica y de trabajo para edificarla, sino que también requería de las buenas relaciones con el orden cósmico. La casa, al igual que el templo, necesitaba estar en armonía con las fuerzas y estructuras del mundo, así como de un rito especial que transformara ese espacio en la morada del hombre, en lugar idóneo y propicio para nacer, crecer, casarse y morir.

Los ritos en la dedicación de casas se hacían después de su construcción. Sobre esto Pedro Ponce afirma que se ponían pequeñas imágenes en las cuatro esquinas de la casa con un poco de tabaco, como elementos de preparación, luego

> el señor de la casa llama a los maestros y viejos, y visita la casa, mandan aparejar una gallina para otro día y que hagan tamales. Y llegado el día siguiente, vienen y, puestos en medio de la casa, sacan con unos palos fuego nuevo y, encendido bien, toman la gallina y córtanle la cabeza delante del fuego, derramando la sangre y de ella toman y ungen los cuatro ángulos o cuatro paredes y luego sus morillos del jacal o cubiertos, y los lumbrares y lados de la puerta. Hecho lo dicho, mandan pelar el ave fuera de la casa y la aderezan a su modo, y aderezada la toman con tamales y la vuelven al fuego y la otra envían a ofrecer delante de la imagen de la iglesia.397

Serna describe una variante importante de este rito, en ella se usaban seis o siete cántaros de pulque y varios cestos con tamales, éstos se ponían frente al fuego y se les decoraba con cadenas de flores; después se repartían entre todos los concurrentes. Este autor apunta el uso opcional de música y cantos.398

En estos actos los "maestros y viejos" eran quienes conducían el rito, realizaban los sacrificios y recibían parte de la ofrenda, mientras que la gente común y los dueños de las nuevas casas sólo acompañaban el ritual. Estos últimos

recibían a los ancianos con reverencia y les declaraban "que temían no les hubiesen enfadado, o cansado".399 El punto central de este rito lo constituía el momento de sacar el fuego nuevo, pues este acto marcaba la transformación del sitio: de uno cualquiera, e indiferenciado de los demás, se convertía en la casa, el hogar de unos profanos. Pasaba de ser un sitio agreste a un lugar habitable. Por lo tanto, de la adecuada realización del rito dependía la buena o mala fortuna de quienes lo habitaran, como se asienta en los textos sahaguntinos

> Si pronto se encendía, si no demoraba, decían "Dizque vivirá alegre, vivirá contento el dueño de la casa, el que construyó la casa." Y si no se encendía pronto el fuego, dizque en esto veían los viejos que no viviría contento el dueño de la casa.400

Los sacerdotes también intervenían en aspectos de lo que hoy llamamos enfermedad. Esto podría parecer extraño y ciertamente alejado del ámbito de acción de un sacerdote, por ello es necesario aclarar que en la mentalidad religiosa mesoamericana las enfermedades tenían un origen sacro, es decir, eran enviadas a los hombres por los dioses como un castigo por sus pecados o por oscuros y desconocidos designios que, de nueva cuenta, sólo los especialistas en el contacto con las deidades podían vislumbrar.401

Cuando algún miembro de la familia enfermaba, se podía recurrir a dos especialistas, el *ticitl*, o médico, y el sacerdote contador de los *tonalli*; como es evidente aquí sólo nos ocuparemos del segundo.

El enfermo se presentaba ante el sacerdote exponiéndole su problema, y éste tenía que descubrir qué dios era el que enviaba la enfermedad. Al parecer, se tomaban en cuenta las características de la enfermedad, el nombre calendárico del

enfermo, la lectura del *tonalámatl,* y se echaban suertes con trece maíces. Con todos estos elementos se podía establecer el diagnóstico de la enfermedad que aquejaba al paciente y, también, en el caso de los zapotecos novohispanos, "echando suertes, respondió que la diosa Nohuichana de los temascales hacía justicia", por los pecados.402

Era indispensable proporcionar al *tonalpouhqui* el nombre calendárico del enfermo para que pudiera establecer el diagnóstico, de lo contrario era imposible hacer algo. Esto ocurrió principalmente después de la conquista, cuando los antiguos nombres se fueron perdiendo, pues se refiere un caso donde después de los primeros actos de hacer cuentas el "letrado" oaxaqueño dijo que "no tiene remedio si no traes el otro nombre antiguo como se acostumbra, enciende ahora dos candelas en la iglesia, que quizá sanará."403

Una vez que el *tonalpouhqui* había reconocido al dios causante de la enfermedad procedía a establecer las ofrendas que le debían ser dedicadas a la deidad por el afectado para poder superar la crisis, así como el día propicio para llevarlas a la práctica, pues como afirma Sahagún,

> Los que escapaban de alguna enfermedad, por consejo de algún astrólogo escogían algún día bien afortunado, y en este día, dentro de su casa quemaba en el hogar [del fuego] de su casa muchos papeles en que el astrólogo había pintado con *ulli* las imágenes de aquellos dioses que se conjeturaba que le habían ayudado a salir de la enfermedad. El astrólogo los daba al que ofrecía […] y el otro echaba el papel en el fuego. Y después de quemados todos los papeles, tomaban la ceniza y enterrábanla en el patio de la casa. A esto llamaban *nextlahualiztli* [el pago].404

Para ciertas enfermedades infantiles, las ofrendas se presentaban y quemaban en el *calpulco.*

> Hacían una superstición para remediar los niños enfermizos, que los ataban al cuello unas cuerdas de algodón floxo, y colgábanle una pellita de copal en la cuerda que tenía al cuello. También les ponían unas cuerdas de lo mismo atadas a las muñecas, y otras a la garganta de los pies. Atábaselas algún astrólogo, en

> signo particular, y traíalas el número de los días que le mandaba el astrólogo, y después del mismo astrólogo se las quitaba y las quemaba en el *calpulco*. Esto hacían cuatro veces por la salud de los niños.405

Existía otra opción para superar la enfermedad, sobre todo si ésta era causada por transgresiones morales, principalmente de tipo sexual; esta opción consistía en confesar los pecados ante el *tonalpouhqui*.406 La llamada confesión prehispánica no sólo se usaba en los casos de enfermedades, sino que su finalidad era limpiar todas las faltas morales, limpiar el corazón "del polvo y de la basura", para volver a estar en buenos términos con las deidades. Este rito purificador también servía para librarse de las penas profana tal como lo asienta Sahagún,

> No hacían esta confesión sino los viejos, por graves pecados como adulterios, etcétera, y la razón porque se confesaban era por librarse de la pena temporal que estaba señalada a los que caían en tales pecados, por librarse de no recibir la pena de muerte.407

La confesión constituía una necesidad en tres planos: primero, necesidad religiosa para estar en buenas relaciones con lo sagrado y no tener "deuda" con los dioses; segundo, necesidad social para evadir las penas profanas por las transgresiones y tener una salida socialmente aceptable a las tensiones que provocaban los pecadores y; tercero, necesidad médica para superar el mal trance de las enfermedades. Hay en estas tres necesidades una idea de equilibrio y desequilibrio, ya que los tres aspectos implican una falta de armonía con lo sagrado, lo social y lo interno.408

La confesión seguía una larga secuencia de acciones. Primero el pecador se presentaba ante el *tonalpouhqui* expresándole su intención de confesarse, esto lo hacían los viejos "por no se obligar a cesar de pecar antes de la vejez".409 El sacerdote celebraba el que así lo pretendiera y a continuación

consultaba su libro sagrado para fijar una fecha propicia para el asunto.410

Llegado el día el pecador se presentaba en casa del sacerdote con un petate nuevo y copal blanco e inmediatamente procedía a barrer el piso donde colocaba el petate y empezaba a quemar el copal. El contador de los *tonalli* oraba al fuego invocando al dios supremo y buscando propiciar una buena recepción de la confesión,

> Sabed que es venido aquí este vuestro vasallo, este vuestro siervo. Y viene llorando, viene con gran tristeza, y viene con gran dolor, y esto es por que se conoce haber errado, haber resbalado y tropezado y encontrado con algunas suciedades de pecados y con algunos graves delictos dignos de muerte, y desto viene muy apenado y fatigado.411

Acto seguido, el *tonalpouhqui* se dirigía al pecador y le instaba a decir toda la verdad acerca de sus faltas, de lo contrario graves castigos caerían sobre él: "Mira que no te desbarranques mintiendo en su presencia de nuestro Señor. Desnúdate. Echa fuera todas tus vergüenzas".412 Después de estas oraciones, el pecador juraba decir la verdad, se sentaba frente al *tonalpouhqui* y se confesaba ante él "porque le tenía como por imagen y por vicario del dios".413 Esta frase es fundamental, pues nos indica que el carácter de representante de lo sagrado del sacerdote permitía que se le confiaran las faltas morales, ya que no era a un simple mortal a quien se lo decía, sino al representante de los dioses.

Pero el texto náhuatl va aún más lejos, pues en él se usa el término *ixiptla*,414 que el franciscano tradujo como imagen. El análisis que hizo de la palabra López Austin indica que proviene de la raíz *xip*, "piel", "cáscara" o "cobertura", esta raíz acompañada del prefijo personal *i* y el sufijo objeto *tla* nos da por resultado que *ixiptla* es "el que es piel o cáscara de

algo”.415 Entonces, el *tonalpouhqui* era la piel, la cobertura con la que se revestía la divinidad durante la confesión. Su cuerpo profano, debido a su vida de penitencia, a la fuerza de su *tonalli* y a su corazón limpio de toda suciedad, podía constituirse en el repositorio de la fuerza de la deidad. En el momento central de la confesión el *tonalpouhqui* no era realmente un hombre, sino sólo la apariencia que la deidad tomaba en la tierra.

Ante esta imagen viva del dios, el pecador recitaba todas sus faltas, por el orden en que fueron cometidas “con toda serenidad y reposo, como quien dice un cantar muy despacio y muy pronunciado”.416 Al término de la relación de los pecados el sacerdote volvía a hablar expresando una larga oración, en la cual recalcaba que en caso de no haber dicho todas las transgresiones el pecador se haría acreedor a terribles castigos

> y con desacato y grande ofensa de vuestra majestad se ha arrojado en una sima y en una profunda barranca, y el mismo se ha enlazado y enredado; el mismo ha merecido ser ciego y tullido y que se le pudran sus miembros y sea pobre y mísero.417

En caso de haber dicho todos sus pecados y, sobre todo, hacer muestras ostensibles de tener un sincero y profundo arrepentimiento, el sacerdote oraba ante el dios a favor del infractor,

> pues que llora y gime y solloza. Mirando dentro de sí en lo mal que hizo y en lo que os ofendió, tiene gran tristeza y derrama muchas lágrimas; aflige su corazón el dolor de sus pecados, y no solamente se duele de ellos, pero también se espanta de ellos.418

El perdón de los pecados descendía del supramundo, a la manera del agua para limpiar y borrar las suciedades morales y cósmicas que eran las transgresiones

> Otorgadle, señor, el perdón y la indulgencia y remisión de todos sus pecados, cosa que desciende del cielo como agua purísima para lavar los pecados, con la

> cual vuestra majestad purifica y lava todas las mancillas y suciedades que los pecados causan en el ánima.419

Para apoyar la súplica de perdón de las faltas, el sacerdote argumentaba que se habían cometido por causa del *tonalli* del individuo en cuestión, es decir, que era su destino y escapaba a su voluntad, pues "sabéis que este pobre no pecó con libertad entera de libre albedrío, porque fue ayudado e inclinado de la condición natural del signo en que nació".420

Finalmente, se pedía a la deidad que comunicara al intermediario la penitencia que el pecador debía hacer para poder ser totalmente perdonado. Si sus faltas no eran muchas ni muy graves la penitencia era pequeña, podía consistir en un ayuno de cuatro días o en ofrendas de papeles e imágenes acompañadas de cantos y danza; si el pecado era de embriaguez la penitencia era nocturna, "irás desnudo sin [...] ninguna otra cosa sino un papel delante y otro detrás [...] Y cuando hecha tu oración tal volvieres, los papeles [...] arrójalos has delante de los dioses que allí estén."421 Después de esto el pecador no debía volver a cometer los pecados, de lo contrario no tendría otra oportunidad, pues el rito sólo se hacía una vez en la vida.

Resulta conveniente sintetizar toda esta larga secuencia de acciones religiosas en sus puntos clave, y para ello veamos el siguiente esquema:

> [Preparativos del rito] Pecador –› acude al *tonalpouhqui* –› fecha propicia –› [entrada] invocación al dios propiciando su benevolencia –› [acción central del rito] el sacerdote se convierte en *ixiptla* del dios –› se recitan los pecados –› [salida] oración posterior –› forma de penitencia –› acción final.

La vida humana, tan tenazmente preservada de los peligros de lo sagrado con los recursos de los intermediarios, tenía, algún día, que terminar. La muerte, tan afanosamente combatida ante los malos augurios y la enfermedad, triunfaba

finalmente y todos, pillis y macehuales, gobernantes y labradores, debían, tarde que temprano, ser derrotados por ella. La condición misma del ser humano era perecedera, así había sido creado y no podía trascender esa situación.

Las causas de los fallecimientos entraban en la órbita de lo sagrado, pues los dioses habían dispuesto el fin de los días de cada uno de los hombres a través de los malos augurios, de las enfermedades que les enviaban, o los elegían para que sus entidades anímicas habitaran alguno de los planos divinos, como al morir en guerra, o en el primer parto, por el rayo y otros.

Cuando alguien moría, los sacerdotes *huehuetque* se hacían cargo del cadáver: "ciertos maestros de ceremonias fúnebres que, por lo común, eran hombres ancianos."[422] Los primeros ritos son muy interesantes, ya que así como el recién nacido era colocado delante del fuego en tanto no era "bautizado", así, según lo dice Serna, el moribundo era colocado frente al fogón "que de ordinario mueren ellos allí."[423] Una vez que había fallecido, el cuerpo del difunto era bañado.

La razón de poner tanto al recién nacido como al moribundo frente al fogón estriba, de acuerdo con los ideas de López Austin, en que ambos tienen poca fuerza en su *tonalli*. En el primer caso el *tonalli* es débil porque aún no se le ha impuesto el signo calendárico que regirá su existencia; el segundo va perdiendo la integridad de su entidad anímica y es necesario compensarla con la energía del fuego.[424]

En cuanto al baño de los muertos hay que decir, de acuerdo con Durán, que era una práctica, que "en muriendo cualquiera que fuese, hombre o mujer, chico o grande, señor o no, rico o pobre, lo primero que hacían en muriendo era

desnudarlo en cueros y lavarlo muy bien lavado".425 A lo largo del trabajo se ha visto cómo el agua estaba presente en importantes ritos que implicaban un cambio radical de condición del ser humano: del recién nacido sin signo calendárico que guiara su destino a un ser con su propio sino; del hombre profano al gobernante; del pecador al hombre con el corazón limpio (el agua se menciona en metáfora); y ahora también en el caso de la muerte, al pasar del mundo de los vivos al de los muertos.

Si bien no es del todo comprensible el simbolismo del agua, nos parece evidente que, de una u otra forma, los baños rituales ayudaban a "lavar", y con ello cambiar, una condición de vida y de estatus social por otra; marca el acceso a una nueva condición de la existencia.

Después de lavar el cadáver se procedía a amortajarlo; esto se hacía con diferentes variantes, en una de ellas aparentemente eran los sacerdotes *huehuetque* quienes, dice Sahagún: "Y luego los viejos ancianos y oficiales de tajar papeles cortaban y aparejaban y ataban los papeles de su oficio para el defunto [...] y encogíanle las piernas y vestíanle con los papeles y lo ataban."426 Mientras que en una variante novohispana recogida por Serna

> se averiguo, haber amortajado a algunos con ropas nuevas, y ponerles entre la mortaja, y debajo de los brazos comida de tortillas, y jarros con agua, y los instrumentos de trabajar; a las mujeres los de tejer, y a los hombres hachas, coas, o, otras cosas, conforme a el ejercicio, que tuvieron.427

También le daban ofrendas de comida428 las cuales han sido comúnmente interpretadas como un "itacate" que se daba "para el camino" que el difunto debía recorrer antes de llegar a la morada final de los muertos en el Mictlan.

En el caso de los pillis el ritual era muy complejo y para el

tlatoani verdaderamente fastuoso; los principales y privilegiados eran cremados y sus huesos colocados en los templos. En cambio, el común de los macehuales "en sus sementeras o en los montes se quemaban."429 Aunque también podían ser inhumados en las casas.

Sahagún informa que la cremación de los macehuales estaba a cargo de los sacerdotes *huehuetque*

> Y dos de los viejos tenían especial cuidado y cargo de cremar al defuncto, y otros viejos cantaban. Y estándose quemando el defuncto, los dichos dos viejos, con palos, estaban alanceando al defuncto. Y después de haber quemado al defuncto cogían la ceniza y carbón y huesos [...] y tomaban agua, diciendo: "lávese el defuncto." hacían un hoyo redondo y lo enterraban. Y esto hacían ansi en el enterramiento de los nobles como de la gente baja.430

La versión castellana de Sahagún dice que el difunto era sepultado en el hogar, "lo enterraban en una cámara de su casa",431 pero el texto náhuatl dice algo distinto "*quitoca ichan icalpulco*", "era enterrado en su morada, en el calpulco",432 es decir, en el templo de su propia unidad social, en el altar a su dios patrón. De esta forma, desde el nacimiento hasta la muerte, cada individuo quedaba ligado ritual y socialmente tanto a su propio *calpulli* como a su propio *calpultéotl*, claro, casi todo mediado por los representantes terrenales del orden divino.

Tal parece que después del entierro no se hacían más ritos en los que intervinieran los sacerdotes entre los nahuas, pero no así entre los zapotecos. Para los indígenas oaxaqueños novohispanos los dioses hacían "justicia" entre los profanos causando su muerte. Esta forma de hacer "justicia" podía extenderse a todos los parientes del difunto y para evitarlo era necesario acudir una vez más al letrado o maestro para que prescribiera la penitencia y el día adecuados para evitar más fallecimientos.433

Con estos últimos ritos terminaba la participación del sacerdote en la vida cotidiana de cada individuo, simplemente había intervenido en toda su existencia, desde antes de que viera la luz hasta después de que sus plegarias habían dejando de ser oídas para siempre por los dioses.

PARA TERMINAR

> Esto es lo que deste género, he podido alcanzar, y no he hallado ministro ni otra persona que me de más razón, ni otra salida a estos casos, y así lo dejo aquí.
>
> HERNANDO RUIZ DE ALARCÓN

A lo largo del trabajo se han seguido dos ejes fundamentales, tanto en la exposición como en el análisis. Estos ejes son: primero, comprender el fenómeno del sacerdocio dentro de la relación entre lo sagrado y lo profano y, segundo, buscar las relaciones que con el resto de su comunidad mantenían los sacerdotes de *calpulli*.

Después de abordar el análisis del objeto de estudio se llegó a la conclusión de que los sacerdotes de *calpulli* realmente existían, y que, por vagos e inexactos que puedan ser los datos que de ellos se tienen, la presencia de un sacerdocio popular prehispánico ha quedado establecida.

Por la información con que contamos es posible señalar que estos intermediarios estaban articulados de manera indisoluble a las unidades sociales de las que formaban parte. Con sus conocimientos sobre lo sagrado daban razón de ser del *calpulli*, de su orden interno, de sus relaciones con el dios patrón y del destino común que tenían que cumplir cuando llegaran a su lugar definitivo bajo el cielo.

La función social y religiosa del sacerdote consistía en ser el intermediario de su *calpulli* frente a los poderes de lo divino, principalmente en lo que toca al dios patrón, con la finalidad de obtener, a cambio del riguroso cumplimiento del culto, los

dones necesarios para la continuidad individual y colectiva de su *calpulli*.

Para cumplir con su cometido, el sacerdote debía seguir un modelo ritual de intermediario que había sido establecido por los dioses en los comienzos del mundo y de los hombres. Este modelo ritual, conjuntamente con una serie de características tanto morales, como físicas y rituales, permitían al sacerdote entrar en lo sagrado en los diferentes ritos para inclinar la voluntad divina en favor de los mortales.

Estos sacerdotes eran parte fundamental del entramado jerárquico interno de cada *calpulli* que, por sencillo que pudiera parecer, no dejaba de tener un cierto grado de diferenciación social. El sacerdote popular pertenecía a los linajes más importantes del *calpulli*, y con su actividad como intermediario y al congraciarse con los dioses, refrendaba y hacía, por decirlo que alguna forma, "objetiva" y "evidente" la superior calidad de los linajes preeminentes.

Se encontró que los sacerdotes de *calpulli* podían ser de tres tipos o "especialidades": los sacerdotes *huehuetque*, los *tonalpouhque* y los *teomamaque*; cada uno de ellos con sus propias particularidades en su relación con lo sagrado. Es sumamente interesante que estos personajes fuesen en su gran mayoría varones, mientras que las mujeres como sacerdotes sólo se pueden distinguir con claridad en los relatos de las migraciones como *teomamas*. También hay que destacar las importantes funciones como intermediarias ante lo sagrado de las parteras.

Se postularon hipotéticamente las líneas generales de la vida de los intermediarios, de las cuales destacan los atavíos que usaban, dónde vivían y los peligros que acarreaba su

desaparición.

Se buscó entender el sentido y las formas de acceder a la comunicación con el *calpultéotl*, con el dios patrón de su comunidad, para tratar de beneficiar a los profanos, así como para que los grupos sociales siguieran las normas que dictaba la deidad. En este marco, se han encontrado elementos suficientes para plantear la posibilidad de jerarquías entre los intermediarios populares, las cuales estarían en estrecha correspondencia con la jerarquía de los diversos *calpulli* y sus dioses patronos, dentro de conjuntos humanos más complejos, como las ciudades en el mundo náhuatl.

Se trató de adentrarse en el simbolismo y función del templo mesoamericano, tanto como centro de comunicación con lo sagrado, así como centro político, social y económico de la comunidad en la que se enclavaba. El templo era el eje a partir del cual se organizaban espacialmente las poblaciones, y requería de constante trabajo comunal para mantener en buenas condiciones la "casa del dios", y así tener buenas relaciones con la divinidad.

Quedaron planteadas cuáles eran las principales acciones del sacerdote en el culto y en el rito. Primero se abordó la dimensión pública de las acciones religiosas del sacerdote, buscando desentrañar las múltiples funciones del culto al dios patrón, particularmente en lo que toca a su fiesta. Se vio cómo aunque los macehuales tenían un dios principal admitían la participación de otras divinidades en su vida religiosa.

Finalmente, se trató de exponer la participación sacerdotal en la vida cotidiana e individual de su comunidad, se dio un vistazo hipotético a la célula más íntima de la religiosidad

popular prehispánica.

Después de pasar revista de todo lo anterior falta hacer algunas reflexiones. Primero, las categorías de sagrado y profano resultaron de una enorme utilidad metodológica en el análisis de los fenómenos religiosos mesoamericanos. Fueron muy útiles para entender múltiples aspectos de la acción del sacerdote, entendido como un intermediario religioso entre los dioses y una colectividad humana específica. Es decir, el sacerdote es parte de dos sistemas, uno de creencias y prácticas religiosas y otro de relaciones sociales. Comprendimos la necesidad de realizar estudios comparativos de los fenómenos religiosos mesoamericanos para poder adentrarse mejor en su complejo simbolismo. Por otra parte, al tener siempre presente la profunda vinculación entre religión y sociedad se buscó plantear las relaciones entre el sacerdocio y su contexto social.

En la realización de esta investigación se tuvo que recorrer un terreno poco transitado en el conocimiento de Mesoamérica, pues la institución del sacerdocio ha sido escasamente estudiada, al igual que la religión popular prehispánica. El camino recorrido permite afirmar que es posible el estudio de ambos fenómenos culturales, pues si bien dicho estudio no es completo ni puede avanzar mucho, es posible plantear diversas hipótesis sobre estos asuntos.

OBRAS CONSULTADAS

ACOSTA, Joseph de, *Historia Natural y Moral de las indias. En que se trata de las cosas notables del cielo elementos metales plantas y animales delias, y de los ritos y ceremoniales leyes y gobierno de los indios*, 3a. edición, edición, prólogo, notas y apéndices por Edmundo O'Gorman, México, Fondo de Cultura Económica,1985, CL + 444 p. (Biblioteca Americana, 38).

ACOSTA SAIGNES, Miguel, "Los teopixque", *Revista mexicana de estudios antropológicos*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1946, v. VIII, p. 147-205.

AGUILERA, Carmen, *Estudio "al Códice CospiK"*, México, Gobierno del Estado de Puebla, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro Regional de Puebla, 1988,117 p.

ALCINA FRANCH, José, *Calendario y religión entre los zapotecos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1993,457 p., ils. (Serie Culturas Mesoamericanas, 3).

ALCINA FRANCH, José, "Calendarios zapotecos Prehispánicos según documentos de los siglos XVI y XVII", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1966, v. VI, p.119-133.

ALONSO, Martín, *Enciclopedia del idioma. Diccionario histórico y moderno de la lengua española (siglos XII al XX),*

etimológico, técnico, regional e hispanoamericano, 3 v., México, Aguilar, 1990.

ALVA IXTLILXÓCHITL, Fernando de, *Obras históricas*, 2a. edición, 2 v., estudio preliminar, notas y apéndices por Edmundo O'Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1985 (Historiadores y Cronistas de Indias, 4).

ALVARADO TEZOZÓMOC, Fernando, *Crónica mexicana*, 3a. edición, edición original de Manuel Orozco y Berra, México, Porrúa, 1980, 712 p. (Biblioteca Porrúa, 61).

ALVARADO TEZOZÓMOC, Fernando, *Crónica mexicáyotl*, edición, introducción, paleografía y traducción de Adrián León, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, XXXVII + 189 p. (Primera Serie Prehispánica, 3).

Anales de Cuauhtitlan, en *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, 2a. edición, introducción, traducción y notas de Primo Feliciano Velázquez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, 162 p. (Primera Serie Prehispánica, 1), p. 3-118.

BALSALOBRE, Gonzalo de, "Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones, vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca", en Heinrich Berlin *et al.*, *Idolatría y superstición entre los indios de Oaxaca*, 2a. edición, México, Toledo, 1988,153 p.; p. 91-135.

BANDELIER, Adolf, "Sobre organización social y forma de gobierno de los antiguos mexicanos", traducción de Mauro Olmeda, en Mauro Olmeda, *El desarrollo de la sociedad*

mexicana I. La fase prehispánica (proyección americana del "Modo de producción asiática"), México, Mauro Olmeda editor, 1966, 327 p.; p. 259-312.

BERLIN, Heinrich, "Las antiguas creencias de San Miguel Sola, Oaxaca, México", en Heinrich Berlin *et al.*, *Idolatrías y superstición entre los indios de Oaxaca*, 2a. edición, México, Toledo, 1988,153 p.; p. 7-89.

BERNAL, Ignacio, "Introducción a la épocas preclásica y clásica", en Miguel León-Portilla *et al.*, *México antiguo*, 3 v., México, Salvat, 1978, ils.; v. I, p. 121-134.

BERNAL, Ignacio, *Tenochtitlan en una isla*, México, Fondo de Cultura Económica/Secretaría de Educación Pública, 1984, 167 p., ils. (Lecturas Mexicanas, 64).

BLOCH, Marc, *Introducción a la historia*, 5a. reimpresión, traducción de Pablo González Casanova y Max Aub, México, Fondo de Cultura Económica, 1970, 159 p. (Breviarios, 64).

BRAUDEL, Fernand, "La larga duración", en Fernand Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, prólogo de Felipe Ruiz Martín, traducción de Josefina Gómez de Mendoza, México, Alianza, 1989, 222 p. (El Libro de Bolsillo, 139); p. 60-106.

BRELICH, Angelo, "Prolegómenos a una historia de las religiones", en *Las religiones antiguas*, 3 v., 4a. edición, traducción de Isabel Martínez y José Luis Ortega, México, Siglo XXI, 1983 (Historia de las Religiones, 1); v. I, p. 30-97.

BRODA, Johanna, "Los estamentos en el ceremonial mexica", en Pedro Carrasco *et al.*, *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, 2a. edición, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e

Historia, 1982, 301 p. ils.; p. 37-66.

BRODA, Johanna, "Estratificación social y ritual mexica", en *Religión en Mesoamérica. XII Mesa redonda*, edición de Jaime Litvak King y Noemí Castillo Tejero, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1972, IX + 632 p.; p. 179-192.

BURGOA, Francisco de, *Geográfica descripción de la parte septentrional del polo ártico de la América y, nueva iglesia de las Indias Occidentales, y sitio astronómico de esta provincia de predicadores del Antequera Valle de Oaxaca*, 2 v., presentación de Barbro Dahlgren, México, Porrúa, 1989 (Biblioteca Porrúa, 97-98).

CARRASCO, Pedro, "La jerarquía cívico-religiosa de las comunidades mesoamericanas: antecedentes prehispánicos y desarrollo colonial", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1976, v. XII, p. 165-184.

CARRASCO, Pedro, "La sociedad mexicana antes de la Conquista", en Daniel Cosío Villegas *et al.*, *Historia general de México*, 2a. edición, 4 v., México, El Colegio de México, 1977, ils.; v. I, p. 167-288.

CARRASCO, Pedro, "La organización social de los nahuas en la época prehispánica", en Carlos García Mora (coord.), *Las cuestiones medulares (antropología física, lingüística, arqueología y etnohistoria*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988, 730 p. (La Antropología en México. Panorama Histórico, 3); p. 465-531.

CASAS, Bartolomé de las, *Apologética historia sumaria cuanto a las cualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de*

vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla, 2 v., edición de Edmundo O'Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967 (Serie Historiadores y Cronistas de Indias, 1).

CASO, Alfonso, "Instituciones indígenas precortesianas", en Alfonso Caso *et al.*, *La política indigenista en México. Métodos y resultados*, 2 v., 1a. reimpresión, México, Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991 (Presencias, 42-43); v. I, p. 15-42.

CASO, Alfonso, *El pueblo del sol*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, ils. (Colección Popular, 104), 125p.

CASO, Alfonso, *Los calendarios prehispánicos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967 (Cultura náhuatl. monografías, 6).

CASTILLO, Cristóbal del, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la conquista*, estudio introductorio, paleografía, traducción y notas de Federico Navarrete, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991, 226 p.

CASTILLO FARRERAS, Víctor M., *Estructura económica de la sociedad mexica. Según las fuentes documentales*, 2a. edición, prólogo de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1984, 197 p., ils. (Serie Cultura Náhuatl. Monografías, 13).

CHIMALPAIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco

de San Antón Muñón, *Primer amoxtli libro. 3ra. Relación de las Différentes histoires originales*, estudio, paleografía, repertorio y apéndice por Víctor M. Castillo F., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1997, CIX + 237 p. (Serie Cultura Náhuatl. Fuentes, 10).

CHIMALPAIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñón, *Relaciones originales de Choleo Amaquemecan*, traducción e introducción por Silvia Rendón, prefacio de Angel María Garibay, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, 365 p. (Biblioteca Americana).

CHIMALPAIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñón, *Séptima relación de las Différentes Histoires Originales. Aquí comienza, principia, aquí está escrita la llegada, el advenimiento de los ancianos, de las ancianas que se llaman nonohalca, los teutlixea tlachocalca que ahora ya se llaman tlalmanalca cholea*, introducción, paleografía, traducción, notas, índice y apéndices por Josefina García Quintana, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003, XCVII + 335 p. (Serie Cultura Náhuatl. Fuentes, 12).

CLAVIJERO, Francisco Javier, *Historia antigua de México*, 8a. edición y prólogo de Mariano Cuevas, México, Porrúa, 1987, XXXVII + 621 p. (Sepan Cuantos, 29).

Codex Magliabechiano, CL. XIII (B.R. 232) Biblioteca Nazionale Céntrale di Firenze, edición facsimilar, acompañada de un volumen de estudio por Ferdinand Anders, Graz, Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 1970 (Códices Selecti. Phototypice Impressi, XXIII).

Códice Aubin. Historia de la nación mexicana, edición, introducción, notas, índices, paleografía y traducción de Charles E. Dibble, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1953, 111 p., 158 láminas (Colección Chimalistac, 16).

Códice Azcatitlan, París, Bibliotheque Nationale de Francia/Société des Américanistes, 1949.

Códice Borbónico, México, Siglo XXI, 1985 (Nuestra América. América Antigua, 21).

Códice Borgia, 2a. reimpresión, edición facsimilar, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

Códice Boturini (Tira de la peregrinación), México, Secretaría de Educación Pública, 1975. "Códice Carolino", paleografía y advertencia de Francisco del Paso y Troncoso, presentación y notas de Ángel María Garibay K., *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, v. VII, p. 11-58.

Códice Cospi. Calendario messicano 4093, Biblioteca Universitaria de Bolonia, edición facsimilar, México, Gobierno del Estado de Puebla/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988.

El Códice Mendoza. Un inestimable manuscrito azteca, comentarios de Kurt Ross, traducción de Marta I. Guastavino y Alejo Torres, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1985, 123 p.

Códice Ramírez, en Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, edición facsimilar, 3a. edición, edición original de Manuel Orozco y Berra, México, Porrúa, 1980 (Biblioteca Porrúa, 61); p. 17-149.

Códice Tudela, edición facsímil, Madrid,

Testimonio/Ministerio de Educación, Cultura y Deportes/Agencia Española de Cooperación Internacional, 2002.

Códice Vaticano A. 3738, edición facsimilar, México, Fondo de Cultura Económica/Akademische Druck-Und Verlagsanstalt, 1996 (Códices Mexicanos, XII).

Códice Veitia. Modos que tenían los indios para celebrar sus fiestas en tiempo de la gentilidad y figuras ridiculas de que usaban, edición facsimilar, Madrid, Testimonio Compañía editorial/Patrimonio Nacional, 1986, 64 f. (Tabula Americae, 4).

COLBY, Benjamin N., y Lore M. COLBY, *El Contador de los días. Vida y discurso de un adivino ixil*, traducción de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, 314 p. (Sección de Obras de Antropología).

CORTÉS, Hernán, *Cartas de relación*, 13a. edición, nota preliminar de Manuel Alcalá, México, Porrúa, 1983, XXIII + 331 p., láminas (Sepan cuantos, 7).

"Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España", paleografía de Federico Gómez de Orozco, en *Tlalocan. A journal ofsource material on the native cultures of México*, México, La Casa de Tláloc, 1945, v. II, n. 1, p. 37-63.

DAVIES, Nigel, *Los antiguos reinos de México*, 3a. reimpresión, traducción de Roberto R. Reyes M., México, Fondo de Cultura Económica, 1995, 248 p., ils.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 13a. edición, introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, México, Porrúa, 1983,

XXXV + 700 p. (Sepan Cuantos, 5).

DOW, James W., *Santos y supervivencias. Funciones de la religión en una comunidad otomí*, traducción de Antonieta S. M. de Hope, México, Instituto Nacional Indigenista, 1974, 281 p., ils. (Serie Antropología Social, 33).

DURÁN, Diego, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de la tierra firme*, 2a. edición, 2 v., edición de Ángel María Garibay K., México, Porrúa, 1984, ils. (Biblioteca Porrúa, 36-37).

DURÁN, Diego, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de la tierra firme*, 2 v., estudio preliminar de Rosa Camelo y José Rubén Romero, paleografía de Francisco González Vera, notas de José Fernando Ramírez, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1996, ils. (Cien de México).

DURKHEIM, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón, 1982, 457 p.

ESCALANTE, Pablo, "La polémica sobre la organización de las comunidades de productores en el Altiplano Central de México durante el Posclásico", en *Memorias del simposio de historiografía mexicanista*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Comité Mexicano de Ciencias Históricas/Gobierno del Estado de Morelos, 1990, 843 p.; p. 39-51.

ELIADE, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, 6a. edición, traducción de Luis Gil, Barcelona, Labor, 1985, 185 p. (Punto Omega, 2)

ELIADE, Mircea, *Tratado de historia de las religiones*, prefacio de Georges Dumézil, traducción de Tomás Segovia, México,

Era, 1988, 462 p. (Biblioteca Era).

EVANS PRITCHARD, E. E., *Las teorías de la religión primitiva*, 4a. edición, traducción de Mercedes Abad y Carlos Piedra, Madrid, Siglo XXI, 1984, 200 p.

FRAZER, James George, *La rama dorada. Magia y religión*, traducción de Elizabeth y Tadeo L Campuzano, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, 860 p.

GARZA, Mercedes de la, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Mayas, 1990, 291 p., ils.

GRAULICH, Michel, *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1999, 459 + 31 p. (Fiestas de los pueblos indígenas).

GUERRERO, Francisco Javier, *Las funciones de la religión y la magia en la organización social de los antiguos mayas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1981, 254 p.

HlNZ, Eike, "Aspectos sociales del calendario de 260 días en Mesoamérica. Información de procedencia mexica, siglo XVI", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1980, v. XIV, p. 203-223.

Historia de los mexicanos por sus pinturas, en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, 4a. edición, edición original de Ángel María Garibay K., México, Porrúa, 1979, 159 p. (Sepan Cuantos, 37); p. 23-90.

Histoire du Mexique, traducción de Ramón Rosales Munguía, en *Teogonia e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del*

siglo XVI, 4a. edición, edición de Ángel Ma. Garibay K., México, Porrúa, 1979, 159 p. (Sepan Cuantos, 37); p. 91-120.

Historia tolteca-chichimeca, edición de Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, México, Fondo de Cultura Económica/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Estado de Puebla, 1989, 289 p.

JIMÉNEZ MORENO, Wigberto, *Historia antigua de México*, México, Sociedad de Alumnos de la ENAH, 1953, 83 + 28 p. (Publicaciones de la Sociedad de Alumnos de la ENAH, 1).

JIMÉNEZ MORENO, Wigberto, "Mesoamérica", en *Enciclopedia de México*, 12 v., México, Editorial Enciclopedia de México, 1978.

KATZ, Friedrich, *Situación social y económica de los aztecas durante los siglos XV y XVI*, traducción de María Luisa Rodríguez Salas y Elsa Buhler, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994,150 p. (Cien de México).

KEEN, Benjamín, *La imagen Azteca en el pensamiento occidental*, traducción de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 609 p., ils. (Sección de Obras de Historia).

KIRCHHOFF, Paul, *Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia/Aguirre Beltrán editor, [s. a.], 15 p.

KRICKEBERG, Walter, *Las antiguas culturas mexicanas*, traducción de Sita Garst y Jasmín Reuter, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, 476 p., ils. (Sección de Obras de Antropología).

KUBLER, George A., "La evidencia intrínseca y la analogía

etnológica en el estudio de las religiones mesoamericanas", en *Religión en Mesoamérica XII Mesa Redonda*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1972, 632 p.; p. 1-24.

LANDA, Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, Mérida, Dante, 1983, 256 p.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Toltecáyotl. Aspectos de la cultura náhuatl*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983,466 p., ils.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, prólogo de Ángel

María Garibay, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1983, XXIII + 411 p. ils. (Serie de Cultura Náhuatl. Monografías, 10).

Leyenda de los Soles, en *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, 2a. edición, introducción, traducción y notas de Primo Feliciano Velázquez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, 162 p., láminas (Primera Serie Prehispánica, 1); p. 119-142.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1999, 120 p. (Textos. Serie Antropología e Historia Antigua, 2).

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2a. edición, 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984 (Serie Antropológica,

39).

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1989, 211 p., ils. (Serie Cultura Náhuatl. Monografías, 15).

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, "Introducción", en *La educación de los antiguos nahuas*, 2 v., edición de Alfredo López Austin, México, Secretaría de Educación Pública, 1985 (Biblioteca Pedagógica); v. I, p. 9-33.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, "Organización política en el Altiplano Central de México durante el Posclásico", en Jesús Monjarás-Ruiz *et al.*, *Mesoamérica y el centro de México. Una antología*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1985, 522 p., ils. (Biblioteca del INAH. Serie: Antropología); p. 197-234.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, "La religión, la magia y la cosmovisión", en Linda Manzanilla *et al.*, *Historia antigua de México*, 3 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Miguel Ángel Porrúa, 1995, ils.; v. III, p. 419-458.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y Leonardo LÓPEZ, *El pasado indígena*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 1996, 306 p., ils.

LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco, *Historia general de las Indias. "Hispania Vitrix", cuya segunda parte corresponde a la Conquista de México*, 2 v., modernización del texto antiguo por Pilar Guibelalde, notas prologales de Emiliano M. Aguilera, Barcelona, Orbis, 1985 (Biblioteca de Historia, 12-13).

MAUSS, Marcel, *Lo sagrado y lo profano*, edición y presentación de Víctor Karady, traducción de Juan Antonio Matesanz, Barcelona, Barral, 1970, 266 p. (Obras, I).

MENDIETA, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, edición facsimilar, edición de Joaquín García Icazbalceta, México, Porrúa, 1980, XLV + 790 p. (Biblioteca Porrúa, 46).

MESLIN, Michel, *Aproximación a una ciencia de las religiones*, traducción de G. Torrente Ballester, Madrid, Cristiandad, 1978, 267 p. (Academia Cristiana, 5).

MOLINA, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, 2a. edición, estudio preliminar por Miguel León-Portilla, México, Porrúa, 1977, LXIV + 124 + 162 p. (Biblioteca Porrúa, 44).

MONZÓN ESTRADA, Arturo, *El calpulli en la organización social de los tenochcas*, prólogo de Félix Báez-Jorge, México, Instituto Nacional Indigenista, 1983,188 p., ils. (Clásicos de la Antropología, 15).

MORENO, Manuel M., *La organización política y social de los aztecas*, México, Secretaría de la Reforma Agraria, 1981,151 p.

MOTOLINÍA, Toribio de, *El Libro perdido. Ensayo de reconstrucción de la Obra Histórica extraviada de Fray Toribio*, edición de Edmundo O'Gorman, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989, 689 p. (Quinto Centenario).

MUÑOZ CAMARGO, Diego, *Descripción de la ciudad provincia de Tlaxcala de la Nueva España e Indias del Mar Océano para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas, mandada hacer por la S. C. R. M. del Rey Don Felipe, Nuestro Señor*, edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones

Antropológicas, 1984, 285 p., ils. (Relaciones Geográficas del siglo XVI, 4).

OCHOA, Lorenzo, "Paisaje y cultura en Mesoamérica", en *Gran historia de México ilustrada*, 5 v., México, Planeta/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, ils.; v. I, p. 21-40.

ORTIZ DE MONTELLANO, Bernardo, *Medicina, salud y nutrición aztecas*, 4a. edición, traducción de Victoria Schussheim, México, Siglo XXI, 1997, 346 p., ils.

PASTRANA FLORES, Miguel, "Calpultéotl. La institución cultural del dios de *calpulli* entre los antiguos nahuas" (en prensa).

PASTRANA FLORES, Miguel, *Historias de la Conquista. Aspectos de la historiografía de tradición náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, 298 p., ils. (Serie Teoría e Historia de la Historiografía, 2).

POMAR, Juan Bautista, *Relación de la ciudad y provincia de Tetzcoco*, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 3 v., edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1986 (Relaciones Geográficas del Siglo XVI, 6, 7, 8); v., p. 45-113.

PONCE DE LEÓN, Pedro, "Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad", en *Teogonía e historia de los mexicanos Tres opúsculos del siglo XVI*, 4a. edición, edición original de Ángel María Garibay K., México, Porrúa, 1979,159 p. (Sepan Cuantos, 37); p. 121-140.

Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché, introducción,

traducción y notas de Adrián Recinos, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, 185 p. (Colección Popular, 11).

Procesos contra indios idólatras y hechiceros, edición de Luis González Obregón, México, Tipografía de Guerrero Hermanos, 1912, VIII + 267 p. (Publicaciones del Archivo General de la Nación, III).

Relación de Michoacán, La, edición de Francisco Miranda, México, Secretaría de Educación Pública, 1988, 372 p. (Cien de México).

"Relación de Ateneo", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 3 v., edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985-1986, ils. (Relaciones Geográficas del Siglo XVI, 6, 7, 8); v. I, p. 25-38.

"Relación de Cempoala, Epazoyuca y Tetliztaca", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 3 v., edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985-1986, ils. (Relaciones Geográficas del Siglo XVI, 6, 7, 8); v. I, p. 69-93.

"Relación de Citlaltomahua y Anecuilco", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 3 v., edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985-1986, ils. (Relaciones Geográficas del Siglo XVI, 6, 7, 8); v. I, p. 107-122.

"Relación de Coatépec y su partido", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 3 v., edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985-1986, ils. (Relaciones

Geográficas del Siglo XVI, 6, 7, 8); v. I, p. 125-176.

"Relación de las Cuatro Villas", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 3 v., edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985-1986, ils. (Relaciones Geográficas del Siglo XVI, 6, 7, 8); v. I, p. 179-223.

"Relación de Cholula", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcalla*, 2 v., edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984-1985, ils. (Relaciones Geográficas del Siglo XVI, 4, 5); v. II, p. 123-145.

"Relación de Huexutla", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 3 v., edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985-1986, ils. (Relaciones Geográficas del Siglo XVI, 6, 7, 8); v. I, p. 243-254.

"Relación de Hueytlalpa", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcalla*, 2 v., edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984-1985, ils. (Relaciones Geográficas del Siglo XVI, 4, 5); v. II, p. 149-180.

"Relación de Ichcateupan y su partido", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 3 v., edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985-1986, ils. (Relaciones Geográficas del Siglo XVI, 6, 7, 8); v. I, p. 257-331.

"Relación de la Alcaldía Mayor de Meztitlan y su jurisdicción", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 3 v., edición de René Acuña, México, Universidad Nacional

Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985-1986, ils. (Relaciones Geográficas del Siglo XVI, 6, 7, 8); v. II, p. 51-75.

"Relación de Ocopletlayucan", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 3 v., edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985-1986, ils. (Relaciones Geográficas del Siglo XVI, 6, 7, 8); v. II, p. 77-91.

"Relación de las minas de Temazcaltepec y Tuzantla", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 3 v., edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985-1986, ils. (Relaciones Geográficas del Siglo XVI, 6, 7, 8); v. II, p. 135-161.

"Relación de Tequizistlan y su partido", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 3 v., edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985-1986, ils. (Relaciones Geográficas del Siglo XVI, 6, 7, 8); v. II, p. 213-251.

"Relación de Tolnacuchtla y su partido", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 3 v., edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985-1986, ils. (Relaciones Geográficas del Siglo XVI, 6, 7, 8); v.III, p. 117-154.

"Relaciones de Xonotla y Tétela", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcalla*, 2 v., edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de

Investigaciones Antropológicas, 1984-1985, ils. (Relaciones Geográficas del Siglo XVI, 4, 5); v. II, p. 375-436.

REYES GARCÍA, Luis, "Los dioses tribales", en Alfredo López Austin y Luis Reyes, *Religión, mitología y magia II. Conferencias*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Museo Nacional de Antropología, 1970,46 p.; p. 31-45.

REYES GARCÍA, Luis, "El término *calpulli* en documentos del siglo XVI", en *Documentos nahuas de la ciudad de México del siglo XVI*, edición, paleografía y traducción de Luis Reyes García *et al.*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Archivo General de la Nación, 1996, p. 21-68.

ROMERO GALVÁN, José Rubén, "La educación entre los mexica", en *Nuestros orígenes*, México, Departamento del Distrito Federal/Universidad Iberoamericana/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994, 228 p. (Ensayos sobre la Ciudad de México, 1), p. 203-220.

ROHDE, Teresa E., *Tiempo sagrado*, México, Planeta, 1990,199 p.

RUIZ DE ALARCÓN, Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, introducción y notas de María Elena de la Garza Sánchez, México, Secretaría de Educación Pública, 1988, 236 p. (Cien de México).

SAHAGÚN, Bernardino de, *Augurios y abusiones*, edición de Alfredo López Austin, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1969, 220 p., ils. (Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl.

Textos de los Informantes de Sahagún, 4).

SAHAGÚN, Bernardino de, *Códice florentino. Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenciana*, 3 v., México, Archivo General de la Nación, 1979.

SAHAGÚN, Bernardino de, *Educación mexica. Antología de documentos sahaguntinos*, selección, paleografía, traducción, notas y glosario de Alfredo López Austin, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985, 273 p. (Serie Antropológica, 68).

SAHAGÚN, Bernardino de, *Florentine Codex. General History of the things of New Spain, Fray Bernardino de Sahagún*, 12 v., translated from the Aztec into English, with notes and illustrations by Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson, Santa Fe, New México, The School of American Research/ University of Utah, 1950—1969.

SAHAGÚN, Bernardino de, *Huehuetlatolli. Libro sexto del Códice florentino*, introducción, paleografía, traducción, notas e índices de Salvador Díaz Cíntora, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995,136 p.

SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 2 v., introducción, paleografía, glosario y notas de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Alianza, 1989 (Cien de México).

SAHAGÚN, Bernardino de, *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, introducción, paleografía y notas de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México,

Instituto de Investigaciones Históricas, 1958, 172 p., ils. (Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl. Textos de los Informantes de Sahagún, 1).

SALAS CUESTA, María Elena, *La población de México-Tenochtitlan. Estudio de osteología antropológica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1982,119 p. ils. (Colección Científica, 126).

SERNA, Jacinto de la, *Manual de Ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas*, en Pedro Ponce *et al.*, *El alma encantada*, México, Fondo de Cultura Económica/Instituto Nacional Indigenista, 1987, IX + 498p.; p. 263-480.

SIMEÓN, Remi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, 7a. edición, traducción de Josefina Oliva de Coll, México, Siglo XXI, 1988, XCVI + 783 p. (América nuestra. América antigua, 1).

SOMOLINOS D'ARDOIS, Germán, *Medicina en las culturas mesoamericanas anteriores a la conquista*, México, [s. p. i.], 97 p., ils. (Capítulos de Historia Médica Mexicana, I).

SOUSTELLE, Jacques, *El universo de los aztecas*, traducción de José Luis Martínez y Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica/ Secretaría de Educación Pública, 1983,184 p. Ils. (Biblioteca Joven, 5).

SOUSTELLE, Jacques, *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, traducción de Carlos Villegas, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, 283 p.,ils.

SULLIVAN, Thelma D., *Compendio de la gramática náhuatl*, 2a. edición, prefacio de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de

Investigaciones Históricas, 1982, 382 p. (Serie Cultura Náhuatl. Monografías, 18).

TAVARES, David Eduardo, "La idolatría letrada: un análisis comparativo de textos clandestinos rituales y devocionales en comunidades nahuas y zapotecas, 1613-1654", *Historia mexicana*, México, El Colegio de México, octubre-diciembre 1999, v. XLIX, n. 2, p. 197-252.

TORQUEMADA, Juan de, *Monarquía indiana, de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblazones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra firme*, 7 v., edición de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975-1983 (Serie Cronistas e Historiadores de Indias, 5).

TOVAR, Juan de, *Manuscrit Tovar. Origines et croyances des indiens du Mexique. Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias. Tratado de los ritos y ceremonias y dioses que en su gentilidad usaban los indios de esta Nueva España*, edición, introducción, notas y paleografía de Jacques Lafaye, Graz, Akademische Druck Verlag-sanstalt, 1972, 328 p., ils.

WINNING, Hasso von, "El sacerdocio", en *Esplendor del México Antiguo*, 6a. edición, 2 v., edición de Carmen Cook de Leonard, México, 1985, v. I, p. 141-148.

WOLF, Eric, *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, traducción de Felipe Sarabia, México, Era, 1979, 250 p.

ZANTWIJK, Rudolf van, "Los seis barrios sirvientes de Huitzilopochtli", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México,

Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1966, v. VI, p. 177-185.

ZORITA, Alonso de, *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*, 2a. edición, prólogo y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1963, XXI + 205 p. (Biblioteca del Estudiante Universitario, 32).

ZORITA, Alonso de, *Relación de la Nueva España*, 2 v., edición, paleografía, estudios preliminares y apéndices de Ethelia Ruiz Medrano *et al.*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1999 (Cien de México).

RELACIÓN DE IMÁGENES

1. *Códice Mendocino*, folio 57r. "Cuna", puntas hacia las escuelas

2. *Códice Mendocino*, folio 61r. Un padre indígena manda a dos jóvenes al *calmécac* y al *Techpochcalli*

3. Fray Diego Durán, *Historia de las Indias*, sacerdotes *cacuilli*, lámina 5

4. *Códice Mendocino*, folio 62r

5. *Códice Mendocino*, folio 63r

6. *Códice Florentino*, v. II, L. VI, *tonalpouhqui*

7. *Códice Boturini*, lámina 2

8. *Códice Boturini*, lámina 4

9. *Códice Borbónico*, lámina 22

10. *Códice Cospi*, láminas 12 y 13

11. Fray Diego Durán, *Libro de los ritos*, lámina 12

12. *Códice Mendocino*, sacerdote con *tlémaitl*; sacerdote que observa las estrellas

13. *Códice Azcatitlan*, láminas VI, VII, XI

14. *Códice Azcatitlan*, lámina XII

15. *Códice Mendocino*, folio 61r, *calmécac* con caracoles cortados de Quetzalcóatl

16. *Códice Boturini*, lámina 3; *Códice Aubin*, folio 4v; *Momoztli*

17. *Historia tolteca-chichimeca*, folio 21r

18. *Códice Borbónico*, lámina 21

Notas

1 A pesar de la gran cantidad de estudios existentes sobre la religión prehispánica es notable el escaso interés que han despertado las instituciones religiosas indígenas. Sobre el sacerdocio pueden mencionarse los trabajos de Miguel Acosta Saignes, "Los teopixques", que se ocupa de la estructura del sacerdocio estatal, y el de Hasso von Winning, "El sacerdocio", que es demasiado general.

2 Algunos aspectos de esta perspectiva de análisis han sido planteados por Alfredo López Austin, al respecto pueden consultarse los siguientes trabajos: "La religión, la magia y la cosmovisión", p. 425-430, y Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana, p. 19-22; sobre el concepto de larga duración véase a Fernand Braudel, "La larga duración".

3 Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, p. 26, 35. Véase también Michel Meslin, *Aproximación a una ciencia de las religiones.*

4 *Popol Vuh. Las antiguas historias del quiche*, p. 28.

5 Angelo Brelich, "Prolegómenos a una historia de las religiones", p. 3.

6 Véase Teresa Rohde, *Tiempo sagrado*, p. 66-67.

7 Francisco de Burgoa*, Geográfica descripción de la parte septentrional del polo ártico de la América y, nueva iglesia de las Indias Occidentales, y sitio astronómico de esta provincia de predicadores del Antequera Valle de Oaxaca*, v. I, p. 332.

8 Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, p. 44.

9 Sobre ambas actitudes véase, James Frazer, *La Rama Dorada. Magia y religión*, p. 33-87, y Alfonso Caso, *El pueblo del sol*, p. 11-16.

10 Durkheim, *Las formas…*, p. 66.

11 Marcel Mauss, Lo sagrado y lo profano, p. 246.

12 *Ibid.*, p. 161-162.

13 *Ibid.*, p.174.

14 *Ibid.*, p. 175.

15 *Ibid.*, p. 174.

16 *Ibid.*, p. 167.

17 *Ibid.*, p. 247.

18 Durkheim, *Las formas…*, p. 15.

19 *Ibid.*, p. 46-47.

20 James W. Dow, *Santos y supervivencias. Funciones de la religión en una comunidad otomí*, p. 14-16.

21 Sobre el concepto de Mesoamérica he aprovechado ampliamente, entre otros, los trabajos de Paul Kirchhoff, *Mesoamérica*, Wigberto Jiménez Moreno, "Mesoamérica", Ignacio Bernal, "Introducción a las épocas preclásica y clásica", y Lorenzo Ochoa, "Paisaje y cultura en Mesoamérica".

22 Lo que sigue es una reflexión personal resultado de impartir el curso "Introducción a la Cultura Náhuatl" en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México y de diversas lecturas. Entre estas pueden señalarse los textos de Ignacio Bernal, *Tenochtitlan en una isla*; Erick Wolf, *Pueblos y culturas de Mesoamérica*; Wigberto Jiménez Moreno, *Historia antigua de México*; Nigel Davies, *Los antiguos reinos de México.*

23 Pedro Carrasco, "La organización social de los nahuas en la época prehispánica", y Pablo Escalante, "La polémica sobre la organización de las comunidades de productores en el Altiplano Central de México durante el Posclásico".

24 Véanse los trabajos de Adolf Bandelier, "Sobre organización social y forma de gobierno de los antiguos mexicanos", Arturo Monzón Estrada, *El calpulli en la organización social de los tenochcas*, Víctor M. Castillo Farreras, *Estructura económica de la sociedad mexica* y Alfredo López Austin, "Organización política en el Altiplano Central de México durante el periodo posclásico"

25 Véase Alfonso Caso, "Instituciones indígenas precortesianas", Manuel M. Moreno, *Organización política y social de los aztecas*, Pedro Carrasco, "La sociedad mexicana en vis peras de la conquista" y Luis Reyes García, "El término *calpulli* en documentos nahuas del siglo XVI".

26 Carrasco, "La sociedad mexicana antes de la Conquista", p. 189-191, Luis Reyes, "El término calpulli…'", passim.

27 Véase Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, El pasado indígena, p. 199-200.

28 Véase Castillo, *Estructura…*, p. 72.

29 Castillo, *Estructura…*, p. 72 y López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, v. I, p. 75-77.

30 Para las particularidades del uso de la tierra véase López Austin, "Organización política…", Cuadro 1.

31 López Austin, *Cuerpo humano…*,v. I, p. 76.

32 Castillo, *Estructura…*, p. 72.

33 Véase Castillo, *Estructura…*, p. 73; López Austin, *Cuerpo humano…*, v. I, p. 76.

34 Monzón, *El calpulli…*, p. 71-76.

35 Friedrich Katz, *Situación social y económica de los aztecas durante los siglos XV y XVI*, p. 158.

36 Monzón, *El calpulli…*, p. 81-97.

37 Monzón, *El calpulli…*, p. 55-56, 99-105. Alonzo de Zorita, *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*, p. 34-35.

38 Véanse los trabajos de Luis Reyes García, "Los dioses tribales"; López Austin, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, p. 49-50; y Miguel Pastrana Flores, "Calpultéotl, la institución cultural del dios de *calpulli* entre los antiguos nahuas".

39 Burgoa, *Geográfica descripción…*, v. I, p. 332.

40 López Austin, *Hombre-Dios…*, p. 61-64.

41 Cristóbal del Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la conquista*, p. 135.

42 Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, p. 80.

43 Véase Castillo, *Estructura…*, p. 73, Katz, *Situación social…*, p. 156; López Austin, *Hombre-dios…*, p. 47-77.

44 Johana Broda, "Los estamentos en el ceremonial mexica", p. 47, 55-64.

45 Estos son aspectos aún muy debatidos; aquí se sigue en lo general la opinión de López Austin en "Organización política".

46 En náhuatl, *pilli* y *macehualli* en singular, en plural *pipiltin* y *macehualtin*. Aquí se usarán las castellanizaciones de ambos términos nahuas, tales como pillis y macehuales.

47 En este apartado se busca dar un marco general para entender mejor la actuación de los sacerdotes y no el de proponer una nueva interpretación. Me baso en los ya clásicos estudios de Alfonso Caso, *El pueblo del Sol*; Jacques Soustelle, *El universo de los aztecas*; Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*; López Austin, *Cuerpo humano…* y, por supuesto, en las fuentes citadas.

48 *Leyenda de los Soles*, p.119-142, e *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, p. 23-90.

49 Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, v. II, p. 480.

50 *Ibid.*, v. II, p. 482.

51 *Histoire du Mexique*, p. 108.

52 Véase López Austin, *Cuerpo humano…*, v. I, p. 60-64.

53 *Ibid.*, v. I, p. 62-65.

54 *Ibid.*, v. I, p. 65, figura 1. Los colores presentan variantes en las fuentes, pero la asociación presentada puede considerarse válida en lo general, véase Soustelle, *El universo…*, p. 144-168.

55 López Austin, *Cuerpo humano…*, v. I, p. 66.

56 Véanse López Austin, *Cuerpo humano…*, v. I, y León-Portilla, *Toltecáyotl. Aspectos de la cultura náhuatl*, p. 180-189.

57 Véanse Soustelle, *La vida cotidiana…*, p. 115-124, León-Portilla, *Toltecáyotl…*, p. 180-189, López Austin, *Cuerpo Humano…*, v. I, p. 68-75.

58 *Leyenda de los Soles*, p. 121.

59 *Histoire du Mexique*, p. 106.

60 *Ibid.*, p. 91, 106.

61 *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, p. 36.

62 Mendieta, *Historia…*, p. 78-79.

63 *Histoire du Mexique*, p. 23.

64 Rudolf Van Zantwij, "Los seis barrios sirvientes de Huitzilopochtli".

65 Diego Durán, *Historia de las Indias e islas de la tierra firme*, v. I, p. 27.

66 Véanse Monzón, *El calpulli…*, p. 99-105; Zantwij, "Los seis barrios…".

67 Durán, *Historia…*, v. I, p. 31.

68 Es necesario matizar esta afirmación, pues ni los altos cargos en la dirección de *tlatocáyotl* (incluso para quienes tenían el cargo de *tlatoani*) pasaban de padres a hijos, sino que se elegían de entre los miembros más idóneos de un mismo linaje. Por ello es posible pensar que en el caso de los chalmeca ocurriera algo parecido; es decir, que efectivamente se trataba de una herencia, pero de una herencia grupal del linaje, que ejercían los miembros que se destacaran para ello.

69 "Relación de Cholula", en *Relaciones geográficas, México*, v. II, p. 130.

70 Sobre la educación en general véase José Rubén Romero Galván, "La educación mexica".

71 Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*, p. 88-89.

72 Zorita, *Breve y sumaria relación*, p. 34.

73 Monzón, *El calpulli…*, p. 56.

74 Heinrich Berlín, "Las antiguas creencias de San Miguel Sola, Oaxaca", p. 25-27; véase información adicional semejante en David Eduardo Tavares, "La idolatría letrada: un análisis comparativo de textos clandestinos rituales y devocionales en comunidades nahuas y zapotecas, 1613-1654", cuadro 4 y figura 1, p. 230-233, 237.

75 *Ibid.*, p. 77.

76 "Relación de las minas de Temazcaltepec y Tuzantla", p. 157.

77 *Historia tolteca-chichimeca*, p. 147.

78 *Ibid.*, p. 147-148, nota 3.

79 *Ibid.*, p. 147-148.

80 *Ibid.*, p. 148, nota 3, f. 26v, f. 27r.

81 *Ibid.*, f. 16r, f. 21r.

82 Durán, *Historia de las Indias…*, v. I, p. 48.

83 Sahagún, *Historia general…*, v. I, p. 231-274.

84 *Anales de Cuauhtitlan*, p. 7, la traducción es mía. Sobre este testimonio hay que hacer dos consideraciones; primero, se refiere al *tlatocáyotl* tolteca, es decir a un estado y no a un *calpulli*, segundo, se trata del nacimiento de un personaje que, entre otras muchas cosas, tiene funciones sacerdotales.

85 Jacinto de la Serna, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas*, p. 347.

86 Mendieta, *Historia…*, p. 95.

87 Benjamín N. Colby y Lore M. Colby, *El contador de los días…*, p. 73-80.

88 Serna, *Manual…*, p. 389.

89 *Códice Ramírez*, p. 110.

90 Motolinía, *El Libro perdido…*, p. 536.

91 Monzón, *El calpulli…*, p. 74-77, 104-105.

92 Durán, *Historia de las Indias…*, v. I, p. 50.

93 Sahagún, *Historia general…*, v. I, p. 229.

94 Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, p. 56; *cfr.* La versión del mismo pasaje en Chimalpain, *Memorial breve…*, p. 135.

95 *Procesos contra indios idólatras y hechiceros*, p. 7.

96 Berlín, "Las antiguas creencias…", p. 25.

97 José Alcina Franch, "Calendarios zapotecos prehispánicos", p. 123.

98 Colby, *El contador…*, p. 81-82.

99 *Ibid.*, p. 79.

100 "Relación de Tolnacuhctla y su partido", *Relaciones geográficas, México*, v. III, p. 128-129; véase la "Relación de Cempoala, Epazoyuca y Tetliztaca", en *Relaciones geográficas, México*, v. I, p. 76-77, 86, donde para Epazoyuca se habla de la existencia tanto del *telpochcalli* y como del *calmécac*.

101 Colby, *El contador de los días*, p. 81-82.

102 "Relación de Cholula", p. 130.

103 Durán, *Historia de las Indias…*, v. I, p. 67.

104 Véase Sahagún, *Historia general…*, v. I, p. 193-196, Sahagún, *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, p. 86-109; Acosta Saignes, "Los teopixque", p. 158-168.

105 Berlín, "Las antiguas creencias…''', p. 13-14; Colby, *El contador…*, p. 13.

106 "Relación de Huexutla", en *Relaciones geográficas, México*, v. I, p. 249.

107 "Relación de Ichcateupan y su partido", en *Relaciones geográficas, México*, v. I,
p. 310.

108 Motolinía, *El libro perdido…*, p. 117.

109 Sahagún, *Historia general…*, v. I, p. 399.

110 Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, p. 55.

111 Berlin, "Las antiguas creencias…", p. 60.

112 Colby, *El contador…*, p. 104.

113 Véase Johanna Broda, "Los estamentos en el ceremonial mexica", p. 47.

114 Sahagún, *Historia general…*, v. I, p. 278, v. II, p. 601.

115 *Ibid.*, v. I, p. 278-279.

116 Sobre la vejez véase, entre otros, a Durán, *Historia de las indias…*, v. I, p. 126; Pedro Ponce de León, *Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad*, p. 127-128; Serna, *Manual…*, p. 289, y la "Relación de Coatépec", *Relaciones geográficas, México*, v. I, p. 136.

117 López Austin, *Cuerpo humano…*, v. I, p. 207.

118 *Códice florentino* en López Austin, *Cuerpo humano…*, v. I, p. 289.

119 *Códice Tudela*, f. 83v., 84v.

120 Sahagún, *Historia general…*, v. I, p. 379. Véase Sahagún, *Huehuetlatolli. Libro sexto del Códice florentino*, p. 92-93.

121 Sahagún, *Huehuetlatolli…*, p. 86.

122 Serna, *Manual*..., p. 389.

123 Díaz del Castillo, *Historia verdadera*..., p. 130.

124 Véanse Francisco López de Gomara, *Conquista de México*..., p. 316; Durán, *Historia de las Indias*..., v. I, p. 13; Muñoz Camargo, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, p. 197; "Relación de las cuatro Villas", *Relaciones geográficas, México*, v. I, p. 203. Para las múltiples propiedades de tener el cabello largo véase el "Códice Carolino", p. 10-12.

125 López Austin, *Cuerpo humano*..., v. I, 233.

126 Sahagún, *Historia general*..., v. I, p. 222.

127 López Austin, *Cuerpo humano*..., v. I, 243; James Frazer, *La rama dorada*, p. 36, 278.

128 Gómara, *Historia general de las Indias*..., v. II, p. 316.

129 Caso, *El pueblo del Sol*, p. 40-41.

130 Durán, *Historia de las Indias*..., v. I, p. 13.

131 Sahagún, *Códice florentino*, v. I, f. 10v, 211v, Libro III, cap. 3. La traducción es mía.

132 "Relación de Cempoala, Epazoyuca y Tetliztaca", p. 86.

133 Durán, *Historia de las Indias*..., v. I, p. 54, véase *Códice Tudela*, f. 76r.

134 Joseph de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, p. 239; *cfr.* lo que se dice de Teloloapan en la "Relación de Ichcateupan y su partido", p. 324.

135 Muñoz Camargo, *Descripción*..., p. 89.

136 Véase Soustelle, *El universo*..., p. 168-175; León-Portilla, *La filosofía náhuatl*..., p. 98-102.

137 Carmen Aguilera, *Estudio* [al *Códice Cospi*], p. 75-86.

138 Durán, *Historia de las Indias*..., v. I, p. 55.

139 *Ibid.*, v. I, p. 52.

140 Muñoz Camargo, *Descripción*..., p. 205.

141 Véase Durán, *Historia de las Indias*..., v. I, p. 9; *Códice Vaticano A*, f. 7v.

142 "Relación de Huexutla", en *Relaciones geográficas, México*, v. I, p. 249.

143 *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, p. 76.

144 *Ibid.*, p. 75.

145 "Relación de Ateneo", p. 34; véase la "Relación de Cholula", p. 130.

146 Chimalpain, *Memorial breve*, p. 135. *Relaciones originales*, p. 58.

147 Berlin, "*Las antiguas creencias*", p. 60; Colby, *El contador*..., p. 87-100.

148 *Códice Túdela*, f. 76 v.

149 Motolinía, *El libro*..., p. 133.

150 Sahagún, *Historia general*..., v. I, p. 44; Berlin, "Las antiguas creencias...", p. 33; Colby, *El contador*..., p. 87-113.

151 Ponce, "Tratado", p. 123.

152 Durán, *Historia de las Indias*..., v. I, p. 68.

153 "Relación de las cuatro villas", p. 203.

154 Sahagún, *Historia general*..., v. II, p. 485.

155 Durán, *Historia de las Indias*..., v. II, 43.

156 López de Gómara, *Conquista de México*..., p. 108.

157 Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicana*, p. 240. Véase Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*, p. 96; López Austin, *Hombre-Dios*..., p. 59-60.

158 "Relación de Coatépec", p. 136.

159 *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, p. 112

160 Motolonía, *El libro…*, p. 118.

161 Mendieta, *Historia…*, p. 95.

162 Colby, *El contador…*, p. 72-73.

163 López Austin, *Cuerpo humano…*, v. I, p. 243-247.

164 "Relación de las minas de Temazcaltepec y Tuzantla", *Relaciones geográficas, México*, v. II, p. 157.

165 Durán, *Historia de las Indias…*, v. II, p. 311.

166 *Ibid.*, v. I, p. 52.

167 *Relaciones geográficas, México*, v. I, p. 76; véase "Relación de Ichcateupan y su partido", p. 276-277.

168 Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones…*, p. 53; véase Motolinía, *El libro…*, p. 118.

169 *Historia tolteca-chichimeca…*, p. 154-155, 162-164.

170 Del Castillo, *Historia…*, p. 121.

171 *Códice Ramírez*, p. 22; véase Durán, *Historia de las Indias…*, v. II, p. 35.

172 *Historia tolteca-chichimeca…*, p. 143.

173 Motolinía, *El libro…*, p. 197.

174 "Relación de Ichcateupan y su partido", p. 276-277.

175 "Relación de Hueytlalpa", en *Relaciones geográficas, México*, v. II, p. 177.

176 Sahagún, *Historia general…*, v. I, p. 193-196, *Ritos…*, p. 86-109; véase Acosta Saignes, "Los teopixque…".

177 Sahagún, *Educación mexica. Antología de textos sahaguntinos*, p. 265.

178 "Relación de Cempoala, Epazoyuca y Tetliztaca", p. 76-86; "Relación de Coatépec", p. 137, 163-164.

179 "Relación de Cempoala, Epazoyuca y Tetliztaca", p. 86.

180 "Relación de Ichcateupan y su partido", p. 263-264, 269-270, 310.

181 Serna, *Manual…*, p. 389.

182 Durán, *Historia de las Indias…*, v. II, p. 210.

183 Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, p. 26-27; Chimalpain, *Primer amoxtli libro.* 3a Relación, p. 7; *Códice Azcatitlan*, láminas III, VII.

184 Chimalpain, *Memorial…*, p. 131-133.

185 Durán, *Historia de las Indias…*, v. II, p. 56.

186 Del Castillo, *Historia de la venida…*, p. 153.

187 Juan de Torquemada, *Monarquía…*, v. III, p. 265.

188 *Relación de Michoacán*, p. 79; véase Eliade, *Lo sagrado…*, p. 31.

189 *Idem.*

190 *Ibid.*, p. 80.

191 Durán, *Historia de las Indias…*, v. II, p. 44.

192 *Idem.*

193 *Anales de Cuauhtitlan*, p. 25, 29-30; *Historia tolteca-chichimeca*, p. 213.

194 Véase Durán, *Historia de las Indias…*, v. II, p. 38.

195 *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, p. 40.

196 Torquemada, *Monarquía…*, v. III, p. 208.

197 Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, p. 335-339.

198 Acosta, *Historia…*, p. 324.

199 Véase Soustelle, *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, p. 210.

200 Durán, *Historia de las Indias…*, v. II, p. 32; véase Tezozómoc, *Crónica Mexicáyotl*, p. 32, 74-75.

201 Juan de Tovar, *Manuscrito Tovar*, p. 25.

202 Durán, *Historia de las Indias…*, v. I, p. 179.

203 Acosta, *Historia…*, p. 325.

204 "Relación de las minas de Temazacaltepec y Tuzantla", p. 156-157; Muñoz Camargo, *Descripción…*, p. 237; Sahagún, *Historia general…*, v. I, p. 100-101.

205 Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria…*, v. II, p. 389. Una información, aparentemente contradictoria, afirma que los delincuentes se refugiaban en los templos para escapar de la justicia, tal y como ocurría en la Europa de ese tiempo. Sin embargo, el contexto de la obra en la que eso se afirma hace un tanto dudosa su veracidad, pues en ella se trata de demostrar la tesis de la moralidad, bondad y gran religiosidad de los indios. *Ibid.*, II, p. 35; véase Benjamín Keen, *La imagen azteca en el pensamiento occidental*, p. 102-109.

206 "Relación de Cholula", p. 132.

207 Sahagún, *Florentine codex*, v. I, p. 43.

208 Sahagún, *Historia general…*, v. I, p. 189.

209 Motolinía, *El libro…*, p. 134.

210 Juan Bautista Pomar, "Relación de Tezcoco", en *Relaciones geográficas, México*, v. III, p. 58.

211 Zorita, *Breve…*, p. 132-133.

212 Sahagún, *Historia general…*, v. I, p. 60.

213 Ruiz de Alarcón, *Tratado…*, p. 50; véase Motolinía, *El libro…*, p. 133.

214 Las Casas, *Apologética…*, v. II, p. 24; Durán, *Historia de las Indias…*, v. I, p. 54-55.

215 Serna, *Manual de ministros…*, p. 389; véase Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones…*, p. 50.

216 "Relación de Ichcateupan y su partido", p. 316; Muñoz Camargo, *Descripción…*, p. 19, 200.

217 Ponce, "Tratado", p. 123.

218 López Austin, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, p. 147-169.

219 Zorita, *Breve…*, p. 193-194; Clavijero, *Historia…*, p. 165.

220 Castillo F., *Estructura…*, p. 77-78; López Austin, "Organización política…", p. 210 y cuadro 1.

221 Durán, *Historia de las Indias…*, v. II, p. 83.

222 Véase Castillo F., *Estructura…*, p. 84.

223 *Ibid.*, p. 76-77; López Austin, "Organización política…", p. 209-210.

224 Durán, *Historia de las Indias…*, v. I, p. 28.

225 *Ibid.*, v. I, p. 256.

226 Del Castillo, *Historia…*, p. 143; véase en el *Códice Borgia*, lámina 71, cómo el quinto sol se alimenta de la sangre de un ave sacrificada.

227 *Códice Magliabechiano*, f. 73v. La paleografía es mía.

228 *Manual de ministros de indios…*, p. 283.

229 Del Castillo, *Historias…*, p. 129.

230 *Ibid.*, p. 128. Traduje directamente del texto náhuatl.

231 Véase Broda, "Estratificación social y ritual mexica", y "Los estamentos en el ceremonial mexica".

232 Véase "Relación de Ichcateupan y su partido", p. 310.

233 Del Castillo, *Historia…*, p. 125-126, y *Códice Magliabechiano*, f. 73v.

234 López de Gómara, *Conquista de México…*, p. 32.

235 Sahagún, *Historia general…*, v. I, p. 189.

236 "Relación de Ichcateupan y su partido", p. 316; véase otros ejemplos en Oztumba, *ibid.*, p. 283; Acolman, "Relación de Tequizistlan y su partido", *Relaciones geográficas, México*, v. II, p. 227-228.

237 "Relación de Atenco", en *Relaciones geográficas, México*, v. I, p. 33-34.

238 Véanse las "Relaciones de Xonotla y Tetela", en *Relaciones geográficas de Tlaxcala*, v. II, p. 391; "Relación de Citlaltomohua", *Relaciones geográficas, México*, v. I, p. 115.

239 Ruiz de Alarcón, *Tratado…*, p. 49.

240 Las Casas, *Apologética…*, v. I, p. 640.

241 Zorita, *Breve…*, p. 35.

242 Ponce, "Tratado…", p. 122-123.

243 Hay que mencionar que en Ocopetlayucan el "mes" de la fiesta de su dios era el llamado Quecolli; desgraciadamente no tenemos el nombre de la deidad, pero sabemos que su envoltorio sagrado consistía en "un bulto hecho de madera a manera de hombre, el cual tenía lleno de piedras ricas". "Relación de Ocopletlayucan", en *Relaciones geográficas, México*, v. II, p. 85.

244 Durán, *Historia de las Indias…*, v. I, p. 235.

245 Dow, *Santos y supervivencias…*, p. 216-248.

246 *Ibid.*, p. 231.

247 Véase Pedro Carrasco, "La jerarquía cívico-religiosa de las comunidades mesoamericanas: antecedentes prehispánicos y desarrollo colonial".

248 Díaz del Castillo, *Historia verdadera…*, p. 75; para el poblado de Tuzamapa tenemos una mención explícita de sacrificio humano en la fiesta del dios, "Relaciones de Xonotla y Tetela", p. 391; en Chimalhuacan se sacrificaban niños, "Relación de Coatépec", *Relaciones geográficas, México*, v. I, p. 164.

249 *Historia tolteca-chichimeca*, p. 15, 184-186, 204-205.

250 *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, p. 41.

251 Del Castillo, *Historia…*, p. 125, 131.

252 Tezozómoc, *Crónica Mexicáyotl*, p. 22.

253 López de Gómara, *Conquista de México…*, p. 318.

254 *Ibid.*, p. 32.

255 Muñoz Camargo, *Descripción…*, p. 206-208.

256 *Códice Tudela*, f. 26r.

257 Ponce, "Tratado…", p. 33.

258 Serna, *Manual…*, p. 282.

259 *Ibid.*, p. 283.

260 Ruiz de Alarcón, *Tratado…*, p. 36.

261 *Ibid.*, p. 60.

262 Brelich, "Prolegómenos…", p. 45-47.

263 Berlin, "Las antiguas creencias…", p. 85.

264 *Ibid.*, p. 66-67.

265 *Ibid.*, p. 117-118.

266 No siendo la intención de este trabajo ofrecer una interpretación de todo el ciclo de los veintenas remitimos al curioso lector a la consulta de obras más especializadas, como las de Broda, "Los estamentos en el ceremonial mexica", y la de Michel Graulich, *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas.*

267 Durán, *Historia de las Indias…*, v. I, p. 30.

268 Sahagún, *Historia general…*, v. I, p. 89.

269 Broda, "Los estamentos…".

270 Sahagún, *Historia general…*, v. I, p. 77-176.

271 *Ibid.*, v. I, p. 106.

272 Broda, "Los estamentos…", p. 63.

273 Sahagún, *Historia general…*, v. I, p. 107. El texto náhuatl deja ver que era a cada uno de los *calpulli*, "*uncan icalpulco*", "allá en su *calpulco*", Sahagún, *Códice florentino*, v. I, f. 18r, 72r.

274 "*auh ie inmac in veventzitzin quaquacuilti, calpulvevetque: vmpa quinuica ynin calpulco*", Sahagún, *Códice florentino*, v. I, f. 18v-19r, f. 72v-73r. Véase Sahagún, *Historia general…*, v. I, p. 108, "Después de desollados, los viejos llamados *cuacuacuilti* llevaban los cuerpos al *calpulco*, donde el dueño del captivo había hecho su voto o prometimiento."

275 Sahagún, *Historia general…*, v. I, p. 84, véase p. 114.

276 *Ibidem.*

277 Véase arriba y también Durán, *Historia de las Indias…*, v. I, p. 256.

278 Sahagún, *Historia general…*, v. I, p. 85.

279 Durán, *Historia de las Indias…*, v. I, p. 171-172.

280 *Ibid.*, v. I, p. 172.

281 *Códice Veitia*, f. 38v.

282 *Códice Tudela*, f. 21r. El problema radica en que el extremo del folio está incompleto, por lo que se lee: "barren los caminos e barri[os]", mientas que en el pasaje paralelo del documento conocido como "Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España", se lee "barria[n] los caminos y barri[an]", por supuesto que en ambos casos los corchetes son conjeturas de los respectivos editores.

283 Sahagún, *Historia general…*, v. I, p. 92.

284 El *tzoalli* era una masa hecha de semillas, ya sea de maíz o de amaranto, con las que se elaboraban imágenes de los dioses, o golosinas como la actual "alegría".

285 *Ibid.*, v. I, p. 75.

286 Sahagún, *Florentine Codex*, v. I, p. 75.

287 Sahagún, *Historia general…*, v. I, p. 75.

288 *Idem.*

289 *Ibid.*, v. I, p. 95.

290 *Ibid.*, v. I, p. 96.

291 *Idem.*

292 *Ibid.*, v. I, p. 167.

293 *Ibid.*, v. I, p. 168.

294 *Ibid.*, v. I, p. 170, "luego todos se esparcían y si iban a sus casas, que eran los calpules".

295 Sahagún, *Códice florentino*, v. I, f. 93v-94r, 147v-148v.

296 *Ibid.*, f. 94r, 148r.

297 Sahagún, *Historia general…*, v. I, p. 172.

298 Sahagún, *Códice florentino*, v. I, f. 97v, 151 v.

299 Sahagún, *Historia general…*, v. I, p. 173.

300 Sahagún, *Códice florentino*, v. I, f. 98 v, 152 v.

301 Sahagún, *Historia general…*, v. I, p. 173.

302 Sahagún, *Códice florentino*, v. I, 98v-99r, 152v-153r.

303 Sahagún, *Historia general…*, v. I, p. 172.

304 López Austin, *Cuerpo humano…*, v. I, p. 85; véase del mismo autor "El fundamento mágico-religioso del poder."

305 Serna, *Manual…*, p. 299.

306 *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, p. 44.

307 Castillo F., *Estructura…*, p. 89.

308 Véase Durán, *Historia de las Indias…*, v. II, p. 375-378.

309 Sahagún, *Educación…*, p. 141.

310 Ruiz de Alarcón, *Tratado…*, p. 131; véase Serna, *Manual…*, p. 430-432.

311 *Ibid.*, p. 135.

312 Berlín, "Las antiguas creencias…", p. 59.

313 "Relación de Cuatro Villas", en *Relaciones geográficas, México*, v. I, p. 186-187.

314 Muñoz Camargo, *Descripción…*, p. 200.

315 Ruiz de Alarcón, *Tratado…*, p. 47-48.

316 Ponce, "Tratado…", p. 127.

317 *Ibid.*, p. 27-28.

318 Berlin, "Las antiguas…", p. 21.

319 *Ibid.*, p. 61.

320 Ponce, "Tratado…", p. 128-129; véase Ruiz de Alarcón, *Tratado…*, p. 46, y Serna, *Manual…*, p. 289.

321 Serna, *Manual…*, p. 384.

322 Ruiz de Alarcón, *Tratado…*, p. 130.

323 Serna, Manual…, p. 384.

324 Ponce, "Tratado…", p. 130.

325 Ruiz de Alarcón, *Tratado…*, p. 49.

326 *Ibid.*, p. 52.

327 *Ibid.*, p. 51.

328 *Idem.*

329 *Cuerpo humano…*, v. I, p. 87. Ver Caso, *El pueblo del sol*, p. 75.

330 Sahagún, *Historia general…*, v. I, p. 44. Lo que el franciscano traduce como "sus sátrapas que eran adivinos", es en el texto náhuatl "*in tlapouhqui*, *in tlamatini*", "el que cuenta (interpreta) las cosas, el que sabe", Sahagún, *Florentine Codex*, v. I, p. 24.

331 Durán, *Historia de las Indias…*, v. I, p. 232.

332 Sahagún, *Historia general…*, v. I, p. 235.

333 *Ibid.*, v. I, p. 231; véase Torquemada, *Monarquía…*, v. III, p. 86.

334 Véase Alfonso Caso, *Los calendarios prehispánicos.*

335 Véase Berlín, "Las antiguas…", p. 34; Eike Hinz, "Aspectos sociales del calendario de 260 días en Mesoamérica…".

336 Sahagún, *Historia general…*, v. I, p. 432.

337 Berlín, "Las antiguas…", p. 33.

338 Colby, *El contador…*, p. 136.

339 Muñoz Camargo, *Descripción…*, p. 219.

340 Berlín, "Las antiguas…", p. 25.

341 Gonzalo de Balsalobre, "Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones, y vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca", p. 110-111.

342 Berlin, "Las antiguas…", p. 107.

343 *Idem.*

344 Sahagún, *Historia general..*, v. I, p. 409.

345 Muñoz Camargo, *Descripción…*, p. 199.

346 Motolinia, *El libro…*, p. 80; "Relación de Ichcateupan y su partido", p. 310; Serna, *Manual…*, p. 297, 395.

347 Durán, *Historia de las Indias…*, v. I, p. 228.

348 *Idem.*

349 Sahagún, *Historia general…*, v. I, p. 102, 234, 244, 432.

350 *Ibid.*, v. I, p. 432.

351 Véase López Austin, *Cuerpo humano…*, v. I, 226-229.

352 Sahagún, *Historia general…*, v. II, p. 653; véase López Austin, *Cuerpo humano…*, v. I, p. 226-228.

353 Berlín, "Las antiguas…", p. 33, 42-43.

354 "Relación de Ichcateupan y su partido", p. 316.

355 Sahagún, *Historia general…*, v. I, p. 433.

356 Durán, *Historia de las Indias…*, v. I, p. 57.

357 Sahagún, *Historia general…*, v. I, p. 234.

358 *Idid.*, v. I, p. 102; véase López de Gómara, *Historia…*, v. II, p. 306.

359 Sahagún, *Historia general…*, v. I, p. 413.

360 Véase Miguel Pastrana Flores, *Historias de la conquista. Aspectos de la historiografía de tradición náhuatl*; especialmente "Los presagios", p. 15-63.

361 Sahagún, *Augurios y abusiones*, p. 21.

362 *Ibid.*, p. 49.

363 Sahagún, *Historia general…*, v. I, p. 294.

364 *Idem.*

365 Serna, *Manual…*, p. 372; véase Sahagún, *Augurios…*, p. 41.

366 Sahagún, *Historia general…*, v. I, p. 292.

367 Sahagún, *Augurios…*, p. 35.

368 *Ibid.*, p. 37.

369 Serna, *Manual…*, p. 378.

370 Sahagún, *Augurios…*, p. 19.

371 Sahagún, *Historia general…*, v. I, p. 289.

372 Sahagún, *Augurios…*, p. 29.

373 *Ibid.*, p. 33.

374 Véase Mercedes de la Garza, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, p. 46-50.

375 Casas, *Apologética…*, v. II, p. 39.

376 Colby, *El contador…*, p. 63.

377 Sahagún, *Augurios…*, p. 100-103.

378 Berlín, "Las antiguas…", p. 88-89.

379 Colby, *El contador…*, p. 64.

380 Sahagún, *Augurios…*, p. 21.

381 Sahagún, *Historia general…*, v. I, p. 287.

382 Sahagún, *Augurios…*, p. 21; véase Hinz, "Aspectos sociales…".

383 *Idem.*

384 *Idem.*

385 Berlín, "Las antiguas…"; José Alcina Franch, *Calendario y religión entre los zapotecos…*, p. 70-75.

386 Casas, *Apologética…*, v. II, p. 411.

387 Motolinia, *El libro….*, p. 540.

388 Sahagún, *Historia general…*, v. I, p. 103, 388.

389 Alcina, *Calendario y religión…*, p. 160-161.

390 Sahagún, *Historia general*, v. I, p. 391.

391 *Ibid.*, v. I, p. 103.

392 *Códice Ramírez*, p. 115.

393 Motolinia, *El libro…*, p. 542; Clavijero, *Historia…*, p. 196.

394 Gómara, *Historia general…*, v. II, p. 309.

395 "Relación de Cholula", p. 132.

396 "Relación de Ichcateupan y su partido", p. 310-311.

397 Ponce, "Tratado…", p. 129-130.

398 "Que decían 'Rosa resplandeciente, y que da luz, regozijese, y alégrese mi corazón delante de Dios.' Sin declarar qué Dios; pero bien se deja entender, que será el fuego", Serna, *Manual…*, p. 289.

399 *Idem.*

400 Sahagún, *Augurios…*, p. 93.

401 Véase Germán Somolinos d'Ardois, *Medicina en las culturas mesoamericanas anteriores a la conquista*, p. 67-74; Bernardo Ortíz de Montellano, *Medicina, salud y nutrición aztecas*, p. 159-170.

402 Berlín, "Las antiguas…", p. 33.

403 *Ibid.*, p. 32-33.

404 Sahagún, *Historia general…*, v. I, p. 191.

405 *Ibid.*, v. I, p. 192-193.

406 *Ibid.*, v. I, p. 328.

407 *Ibid*, v. I, p. 46.

408 Para la idea general de equilibrio y desequilibrio en el mundo náhuatl véase López; Austin, *Cuerpo humano…*, v. I, p. 285-300.

409 Sahagún, *Historia general…*, v. I, p. 47.

410 *Idem.*

411 *Ibid.*, v. I, p. 44.

412 *Ibid.*, v. I, p. 45.

413 *Idem.*

414 Sahagún, *Florentine Codex*, v. I, p. 25.

415 López Austin, *Hombre-Dios…*, p. 119.

416 Sahagún, *Historia general…*, v. I, p 46.

417 *Ibid.*, v. I, p. 324.

418 *Ibid.*, v. I, p. 325.

419 *Idem.*

420 *Ibid.*, v. I, p. 324-325.

421 *Ibid.*, v. I, p. 46.

422 Clavijero, *Historia…*, p. 97.; véase Sahagún, *Historia general…*, v. I, p. 221; *Florentine Codex*, V. III, p. 42.

423 Serna, *Manual…*, p. 292.

424 López Austin, *Cuerpo humano…*, v. I, p. 230-231.

425 Durán, *Historia de las Indias…*, v. I, p. 173; véase Berlín, "Las antiguas…", p. 44-45.

426 Sahagún, *Historia general…*, v. I, p. 220.

427 Serna, *Manual…*, p. 292.

428 *Idem.*

429 “Relación de la Alcaldía Mayor de Meztitlan y su partido”, *Relaciones geográficas, México*, v. II, p. 65.

430 Sahagún, *Historia general…*, v. I, p. 221.

431 *Idem.*

432 Sahagún, *Florentine Codex*, v. III, p. 45.

433 Berlín, “Las antiguas…”, p. 44-48, 53-54.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN
- I
- II
- III

I. LO HUMANO Y LO DIVINO
- LO SAGRADO Y LO PROFANO
- LOS INTERMEDIARIOS
- RELIGIÓN Y SOCIEDAD
- EL ALTIPLANO CENTRAL DE MÉXICO DURANTE EL PERIODO POSCLÁSICO
- EL CALPULLI
- LOS CENTROS HEGEMÓNICOS
- COSMOVISIÓN

II. LOS SACERDOTES DE CALPULLI
- ORIGEN SOCIAL

EDUCACIÓN Y FORMACIÓN
ESPECIALIZACIÓN Y CONOCIMIENTO
LA VIDA DEL SACERDOTE
EL SACERDOCIO Y EL DIOS PATRÓN
TEMPLOS
III. EL CULTO Y EL RITO PÚBLICO POPULAR
EL CULTO
LAS FIESTAS DE LOS MESES
RITOS EN LA TRANSMISIÓN DE CARGOS PÚBLICOS
RITOS EN ACTIVIDADES COMUNALES
IV. EL TONALPOUHQUI EN LA VIDA COTIDIANA
CARÁCTER SOCIAL DEL TONALPOUHQUI
EL OFICIO DEL TONALPOUHQUI
EL TONALPOUHQUI EN EL CICLO DE VIDA
PARA TERMINAR
OBRAS CONSULTADAS

Índice

CUBIERTA 2
DESCRIPCIÓN 3
AVISO LEGAL 4
DEDICATORIA 6
ADVERTENCIA Y AGRADECIMIENTOS 7
INTRODUCCIÓN 9
I. LO HUMANO Y LO DIVINO 12
LO SAGRADO Y LO PROFANO 12
LOS INTERMEDIARIOS 18
RELIGIÓN Y SOCIEDAD 23
EL ALTIPLANO CENTRAL DE MÉXICO DURANTE EL PERIODO POSCLÁSICO 27
EL CALPULLI 31
LOS CENTROS HEGEMÓNICOS 40
COSMOVISIÓN 43
II. LOS SACERDOTES DE CALPULLI 55
ORIGEN SOCIAL 55
EDUCACIÓN Y FORMACIÓN 67
ESPECIALIZACIÓN Y CONOCIMIENTO 71
LA VIDA DEL SACERDOTE 76
EL SACERDOCIO Y EL DIOS PATRÓN 100
TEMPLOS 110
III. EL CULTO Y EL RITO PÚBLICO POPULAR 129

EL CULTO 129
LAS FIESTAS DE LOS MESES 141
RITOS EN LA TRANSMISIÓN DE CARGOS PÚBLICOS 151
RITOS EN ACTIVIDADES COMUNALES 157
IV. EL TONALPOUHQUI EN LA VIDA COTIDIANA 168
CARÁCTER SOCIAL DEL TONALPOUHQUI 168
EL OFICIO DEL TONALPOUHQUI 170
EL TONALPOUHQUI EN EL CICLO DE VIDA 177
PARA TERMINAR 204
OBRAS CONSULTADAS 208
RELACIÓN DE IMÁGENES 231
NOTAS 233
CONTENIDO 246